KARL ADAM

# LA ESENCIA DEL CATOLICISMO

*PUEDE IMPRIMIRSE*

† ANTONIO ROCCA
*Vic. Gen.*

# INDICE

## PROLOGO

El autor de este libro es un sacerdote, profesor de teología en la Facultad de la Universidad Católica de Tubinga.

La mayor parte de la doctrina contenida en estas páginas (1) se dió a conocer en forma de conferencias durante el verano de 1923 ante un auditorio muy variado desde el punto de vista religioso. Tuvieron un éxito extraordinario. El autor se propuso entonces comunicar estas enseñanzas a un público más numeroso, y las publicó en un volumen (2).

La obra se difundió mucho en Alemania, y fué traducida al inglés, al italiano, al holandés y otras lenguas.

Se observará que en este libro se discuten frecuentemente las teorías de Heiler. Heiler es desconocido de la mayoría de los franceses. En Alemania, en cambio, es notable por varios títulos.

Friedrich Heiler, católico de nacimiento y de educación, se dejó ganar por las concepciones unionistas de

---

(1) El capítulo relativo a la *Comunión de los Santos* fué añadido en la edición de 1926.

(2) *Dos Wesen des Katholizismus*, 5ª ed., 1 vol., 292 páginas. Schwann, Dusseldorf, 1928.

las Iglesias Cristianas de Nathan Soederblom, arzobispo luterano de Upsal. Sin pretender renegar del catolicismo, ni adherirse oficialmente al protestantismo, recibió, la "Cena" de manos de Soederblom, en 1920. De naturaleza religiosa exuberante de sentimentalismo, se presenta como "lazo de unión" entre el catolicismo y el protestantismo que, según él, son elementos que se completan. El Evangelismo protestante tiene necesidad del Institucionalismo católico, así como el Catolicismo ha menester ser ampliado y renovado por el principio evangélico. Ninguno de los dos tiene que hacer "concesiones", sino solamente "accesiones". Por otra parte, Heiler lleva muy lejos este sueño de unión. Como orientalista distinguido, profesor de lenguas orientales y de historia comparada de las religiones en la Facultad protestante de la Universidad de Marburgo, trata de buscar señales visibles de la revelación primitiva en las religiones orientales. Por consiguiente, en la obra de evangelización, no es cuestión de proceder con los fieles como si fueran puros paganos, sino de "armonizar" lo verdadero de estas religiones con lo verdadero "absoluto" del cristianismo revelado.

Heiler figura a la cabeza de la Alta Iglesia Alemana (Hochkirche) (1). Este movimiento, puramente luterano, data de 1918. Recuerda en muchas cosas a la Alta Iglesia de Inglaterra: obispos, carácter visible de la Iglesia, carácter objetivo de los sacramentos, presencia eucarística de Jesús. La "Cena" es un sacrificio; se habla de

---

**(1) Ha fundado igualmente una "tercera orden franciscana evangélica".**

misa; se pretende tener una liturgia semejante a la de los católicos, "menos los abusos". Aunque poco extendido todavía, este movimiento atrae la atención de los teólogos protestantes más sérios. Uno de ellos, Schian, estima que la "Hochkirche" responde a una necesidad del alma protestante en la hora actual, pero que erra el camino haciéndose católico exteriormente, porque de este modo se hace impopular. Es interesante observar que no se le combate a fondo. Notemos, sin embargo, que la personalidad de Heiler se va haciendo cada día más sospechosa en los medios protestantes.

Señálase en las mismas jóvenes generaciones de los protestantes un verdadero atractivo litúrgico. Lo que buscan, no es solamente lo exterior de la liturgia, sino un cristianismo *sacramental y social.*

Del lado católico, el trabajo de reconciliación lo realiza sobre todo la "Winfridbund", de Paderborn, que reconoce la necesidad de reforma en la Iglesia del siglo XVI, pero se esfuerza por demostrar que la salvación estaba y está todavía en un Catolicismo más integral. Esta asociación, que tiene por órgano al "Friedenstadt", registra numerosas y significativas conversiones aisladas. Una de las más recientes es la del pastor E. Lortzing, que sigue ejerciendo gran influencia en los medios protestantes.

A pesar de todo, el Catolicismo continúa siendo muy poco y muy mal conocido en la Alemania protestante. Al católico se le considera como no-alemán, que se somete a una influencia religiosa —y también política —extranjera. No es el "Kerndeutsch"; como en otros tiempos, en Inglaterra, el papista era el extranjero. El

protestante alemán está íntimamente persuadido del sentimiento de la superioridad de su raza, y es hóstil a toda influencia extranjera, aún desde el punto de vista religioso (1).

Karl Adam ha querido demostrar a todos, no ya sólo los rasgos exteriores y los detalles aislados de las creencias y de las prácticas católicas, sino también la verdadera fisonomía, el principio vital, el alma del Catolicismo. Es la mejor manera de poner en su verdadero lugar cada uno de sus elementos, de demostrar su verdadero valor y de aumentar así la atracción hacia el Catolicismo, cortando por lo sano esas tentativas engañosas de unión que tienen como punto de partida un desconocimiento absurdo de los principios del Catolicismo. *Veritas liberabit vos.*

Podemos añadir que este método ha de interesar a muchos más de los que se dirige directamente el autor. Dirigido por una inteligencia segura y prodigiosamente informada al servicio de un alma profundamente sincera y católica, Karl Adam da un giro personalísimo y al mismo tiempo objetivo a su pensamiento que luego presenta en un tono cálido y sugestivo.

Este libro "luminoso y atractivo" permitirá a todos los no-católicos, descubrir, con admiración, el poder insospechado del valor religioso.

¡Quién sabe si más de un católico no llega también a descubrir un tesoro que conservaba oculto y que, quizás, le pareció algunas veces un estorbo en su vida!

Después de haber leído —y quizás releído— esta

(1) Es ésto lo que explica el carácter netamente anticatólico del movimiento nacional socialista.

obra, el lector comprenderá que el traductor se haya dejado arrastrar por el encanto del original y haya aprovechado sus vacaciones para ponerla al alcance del público francés.

Espera no haber traicionado demasiado el verdadero pensamiento del autor y haber conservado en estas páginas densas y sugestivas su sabor original, mientras nacía de ellas una obra "francesa".

**E. RICARD.**
**La Fare-les-Oliviers,**
**25 de septiembre de 1930.**

N. B. — Ciertas ideas perfectamente ortodoxas, tal vez den la impresión de exageradas, por ejemplo, cuando habla de la Humanidad y de la Iglesia, como de un Todo, o una especie de Ser subsistente, independiente de los individuos. Fácilmente se echa de ver que el punto de vista, esencialmente "realista" y concreto del autor, cuando insiste sobre un aspecto fecundo, y poco conocido, no sacrifica jamás al individuo. El amor que una madre pone en su familia como Unidad, como Todo, no excluye el afecto que prodiga a cada uno de sus hijos en particular.

# INTRODUCCION

*La verdad os hará libres.*
(JOAN. VIII, 32.)

¿Qué es el Catolicismo? — Responder a esta pregunta no es solamente notar lo que lo caracteriza y lo distingue de las demás confesiones cristianas, sino tratar de señalar de manera más profunda y más íntima, la idea-madre, la fuente de donde fluyen todas las energías que en él advertimos, el principio fundamental que domina y unifica, el alma que informa ese conjunto complejo que llamamos Catolicismo.

Visto por fuera, el Catolicismo presenta el aspecto de una reunión confusa, de una mezcla ficticia y acumulación de elementos heteróclitos y aún opuestos. ¿Acaso no se ha llegado a llamarlo "complexio oppositorum", amalgama de cosas contrarias? En este conjunto formidable, hay quien ha llegado a descubrir no menos de siete capas de aportaciones radicalmente diferentes (1).

Los elementos de que se compone el Catolicismo se presentan al historiador de las religiones con una riqueza tan extraordinaria, y una variedad y heterogeneidad tales, que aún después de un estudio profundo,

(1) F. HEILER: *Der Katholizismus, seine Idee u. seine Erscheinung*, 1923, p. 12.

se niega a ver en él el desarrollo orgánico del germen primitivo, puramente evangélico, de vida religiosa que Cristo mismo sembró. Por el contrario, se forma la idea de un enredo espeso de elementos evangélicos y no evangélicos, judíos, paganos, primitivos; en una palabra, cree se trata de un formidable sincretismo que acabó por englobar y fundir bien o mal todas las formas religiosas en las que las almas inquietas vaciaron sus preocupaciones y sus esperanzas.

El Catolicismo no es, así considerado por el historiador de las religiones, más que un microcosmos del mundo religioso (1).

Nosotros, los católicos, nada tenemos que censurar en este punto de vista del historiador, a condición de que él permanezca estrictamente en su dominio — el de los *datos que la historia juzga — y que no tenga la pre*tensión de dar un fallo sobre el principio esencial de este conjunto religioso. Nosotros no tenemos ninguna dificultad en reconocerlo; hasta podemos ufanarnos de ello: El Catolicismo no se confunde pura y simplemente ni con el mensaje de Cristo, ni con el cristianismo primitivo, así como la encina del bosque no se identifica con la bellota de donde procede. Su identidad no debe buscarse en la apariencia exterior, ya que es orgánica. Aún podemos añadir que, en un millar y más de años, el catolicismo aparecerá todavía más rico, más diversificado en su dogma, su moral, su legislación y su

(1) A. HARNACK: *Die Aufgabe der theologischen Facultaeten u. die allgemeine Religionsgeschichte* en sus "*Reden u. Aufsaetze*". 1904. tom. II, p. 170.

culto que el Catolicismo de nuestro siglo XX. ¿Quién sabe si un historiador de las religiones del año 5000 no descubrirá en él ideas, productos, formas, tomados de la India, de China, del Japón, y no comprobará una "complexio oppositorum" incomparablemente más acentuada? Ciertamente el Catolicismo es un conjunto de contrastes, pero contraste no es contradicción. La vida comprende fuerza de expansión, desarrollo y contrastes. Aún en el cristianismo, tal como nos lo muestra la Escritura, y especialmente en la religión del Antiguo Testamento, aparecen estas fuerzas expansivas, este desarrollo y estos contrastes. Es simplemente el crecimiento y la aparición incesante de formas nuevas. ¿El mensaje que Cristo trajo demostraría estar vivo, y el grano que El sembró sería verdadera semilla si hubiera quedado siendo la semillita del año 33, sin haber echado raíces, sin haberse asimilado substancias extrañas, y si no se hubiera hecho con el concurso de ellas un gran árbol, sobre cuyas ramas pueden venir a posarse las aves del cielo?

No tenemos ningún interés en turbar la satisfacción que experimenta el historiador de las religiones al poder contar los círculos de crecimiento en el tronco del Catolicismo y al rotular los diversos elementos extraños que su fuerza vital ha hecho extraer del suelo para asimilárselos. Lo que le vedamos, es que, cuando ha enumerado estos elementos, pretenda haber hallado su forma esencial y también que afirme simplemente que en ellas están "los elementos constitutivos del Catolicismo", como si a ellos debiera el Catolicismo su importancia histórica. El Catolicismo tiene conciencia de haber per-

manecido idéntico a sí mismo, tanto en el presente como en el pasado; afirma de buen grado, que sus principios esenciales aparecen desde el momento en que hizo su entrada en el mundo, que el mismo Cristo insufló el espíritu de vida en el joven organismo y lo dotó de todas las capacidades para desarrollarse, que en el curso de los siglos, se han adaptado a las necesidades y a las exigencias sucesivas de los tiempos y de los países. Nada hay en el Catolicismo que le sea extraño y que no sea el desarrollo de su caudal primitivo.

De donde podemos ver cuan insuficientes son todas estas descripciones históricas que se mantienen en la superficie, sin alcanzar más que la corteza exterior; recuerdan esas ideas demasiado simples de ciertos polemistas apasionados, para quienes el Catolicismo se resume en la ambición de dominar, en el culto de los santos o en el jesuitismo. No sospechan tampoco que hay una fuente profunda, de donde brotan su vida y todas sus manifestaciones, y que es la que le da su unidad orgánica — ¡Tocáis sus miembros, pero os falta desgraciadamente lo principal, el lazo espiritual y vital! — El procedimiento del historiador se parece — y es lo mejor que puede decirse de él — a la tentativa de los sabios que prentenden haber explicado la vida de una célula cuando han enumerado y descripto los diversos elementos de una célula viviente. Una simple *descripción* está muy lejos de ser una *explicación* completa. He aquí por qué los estudios puramente descriptivos en la historia de las religiones piden otro método que sea capaz de darnos *científicamente la esencia misma*, el alma del Catolicismo.

Sólo un católico, que vive de su fe, es capaz de este estudio científico de la esencia misma del catolicismo. No es posible una visión de lo interior si no se pone en ella el corazón. La pura objetividad, la fría observación positiva nada pueden, antes bien, la plena y completa realidad objetiva, sólo puede comprobarla aquel que está sumergido en la misma corriente de vida católica, y siente, en su vida de todos los días las fuerzas que animan este gigantesco organismo del catolicismo dándole su realidad. ¿No es más familiar la imagen de una madre a quien vive cerca de ella y la rodea de su cariño? Lo más íntimo en los sentimientos de una madre, la ternura y la profundidad de su abnegación, no se demuestra, sino que se experimenta, se vive. Así, sólo el católico que cree y que ama puede penetrar en lo interior; sólo, gracias a lo que siente, a lo que experimenta, a lo que vive, a lo que Pascal llama "l'esprit de finesse", es decir, la intuición de todo hombre, puede percibir las fuerzas íntimas, y esa potencia expansiva que constituyen el Catolicismo.

Inquirir la esencia del Catolicismo resulta, pues, *explicar el contenido de la conciencia católica*. La respuesta a esta pregunta: ¿Qué es lo que un católico ve en su Iglesia y cómo ésta obra sobre él? ¿Dónde sitúa el creyente las fuerzas vivificadoras, el corazón, el centro de su catolicismo? no es ni pretende ser otra cosa que un simple análisis de esta conciencia católica.

La cuestión apasiona a los espíritus *contemporáneos*, aun a aquellos que se encuentran fuera del círculo restringido de los creyentes. F. Heiler señala insistentemente el interés creciente que despierta el Catolicismo (1):

(1) F. HEILER: *op. cit.*, p. 8.

"La Iglesia Romana ejerce hoy, dice, un fuerte poder de atracción sobre el mundo de los no-católicos. Los monasterios Benedictinos en Alemania, en particular los de Beuron y María Laach, se han convertido en centros de peregrinación para los no-católicos sobre los que se ejerce una gran influencia por medio de la liturgia católica. Dentro del protestantismo, el movimiento "Alta Iglesia" se extiende y se aproxima más y más a la Iglesia Romana. Uno de sus jefes entró ya en su seno. En Inglaterra, el movimiento de las conversiones es todavía más extenso. Conventos y monasterios anglicanos se pasan a la Iglesia Romana. Una intensa propaganda católica trata de aumentar esta simpatía por el Catolicismo. La Iglesia Romana hace actualmente esfuerzos considerables para reunir a los cristianos separados de Oriente y Occidente. Junto a la tumba de San Bonifacio, se fundó una asociación para trabajar en favor de la unión de las diversas confesiones cristianas... Voces católicas seguras de la victoria anuncian la ruina próxima del protestantismo". Heiler tiene una visión exacta al comprobar ese despertar del Catolicismo, aún entre los incrédulos, más se engaña cuando habla de la seguridad de la "victoria" anunciadora de la ruina próxima del protestantismo. La palabra "victoria" es profana, de ningún modo religiosa. Es reducir la religión a asunto de partido. Religión es humildad, respeto, gratitud y gozo, y excluye toda pretensión a una victoria. Es un secreto de Dios lo que acaecerá con el protestantismo. A El toca señalar la hora en que el Occidente va a salir de su dispersión, de su desmenuzamiento para vol-

ver fraternalmente, como otrora, al seno de la Iglesia su madre.

Todo lo que nosotros podemos hacer, es dar testimonio de la verdad, mientras rogamos a Dios se digne abrir los corazones, y dar una visión espiritual más clara a los mejores de entre nosotros de la tarea que se impone de manera tan urgente. Consiste en hacer desaparecer, de una vez por todas, este desgarrón siempre doloroso que, hace siglos, nos separa a los unos de los otros, en crear una nueva unidad espiritual, una patria religiosa y en poner así el único fundamento posible de reconstrucción y resurrección de la vieja Europa. Comprobamos con agradecida satisfacción que la conciencia de este deber tan urgente hácese cada vez más viva, y que ya pasó el tiempo en que se miraba al Catolicismo como una amalgama de necedad, de superstición y como un espíritu de dominación.

Dos causas han determinado este despertar del ideal católico.

La primera, enteramente exterior, es sin duda esa sensación siempre actual y particularmente viva, de los horrorosos resultados de la gran guerra, del espantoso hundimiento de naciones y civilizaciones brillantes. En presencia de las ruinas de las antiguas potencias políticas y económicas, causadas por la guerra, la mirada tórnase naturalmente hacia esa sociedad que se dilata por todo el mundo, semejante a la roca que permanece intacta y dominando en medio de las ruinas, sin que la conmuevan las tempestades, la única entre todas las agrupaciones políticas, económicas y religiosas que no ha sufrido ningún menoscabo del tiempo, antes bien se man-

tiene joven como en sus primeros días. Vemos, por decirlo así, con nuestros propios ojos, y tocamos con el dedo lo que escribía el célebre historiador inglés Macaulay hablando de la fuerza incomprensible e indestructible del Catolicismo (1): "No hay ni ha habido jamás sobre la tierra obra debida a la sabiduría de los hombres que merezca parar nuestra atención como la Iglesia Católica Romana. Su historia relaciona los dos grandes períodos de la civilización humana. Ya no existe otra institución que pueda transportarse a los tiempos en que, desde el Pantéon subía el incienso de los sacrificios y en el anfiteatro de Vespasiano, brincaban tigres y leopardos. Se ha comparado la lista de los papas con las más magníficas familias reales de ayer. Esa lista nos hace remontar, por una serie ininterrumpida, desde el papa que, en el siglo XIX, coronó a Napoleón, hasta el que consagró a Pipino el Breve en el siglo VIII. La República de Venecia era un estado más moderno si se le compara con el Papado y sin embargo, ha desaparecido, mientras que el Papado continúa viviendo, no en estado de decadencia, o como simple vestigio del pasado, sino en pleno vigor y en toda la fuerza de la juventud. Hoy, la Iglesia Católica sigue enviando hasta los más lejanos países del mundo mensajeros de su fe, tan apostólicos como los que desembarcaron en Inglaterra con S. Agustín. Los Papas saben resistir también en nuestros días a los soberanos hostiles y tan valerosamente como León Magno a Atila. No hay nada que anuncie el fin próximo de su larga soberanía. La Iglesia

(1) Essay on L. von Ranke's, *History of the Popes.*

Romana ha visto comenzar todos los poderes y todas las confesiones que existen actualmente. No nos atreveríamos a asegurar que no los vea también terminar. La Iglesia era grande y gloriosa mucho antes que los Sajones hubiesen puesto el pie en Inglaterra y que los Francos hubiesen atravesado el Rin, cuando la elocuencia griega brillaba todavía en Antioquía y los ídolos eran adorados en la Meca, y lo será en toda su fuerza el día en que un viajero de la Nueva Zelandia venga y, en medio de un inmenso desierto de ruinas, instalado sobre un pilar demolido del puente de Londres, dibuje las ruinas de la Catedral de San Pablo''. Lo que en el desamparo del presente atrae nuestra mirada, es esta perennidad, este vigor que desafía a todo, esta eterna juventud de la Iglesia vieja ya de siglos. De ahí que muchos se hayan propuesto naturalmente esta cuestión: ¿de dónde le viene a la Iglesia esta fuerza de vida? ¿puede todavía comunicarla al Occidente enfermo? ¿lo querrá? ¿lo hará?

La segunda razón que atrae sobre el Catolicismo la atención del hombre contemporáneo, del hombre de la guerra y de la revolución, es de un orden íntimo, es el resultado de la observación profunda que cada uno hace por sí mismo. La característica del hombre moderno es estar desarraigado. A la historia toca el demostrar cómo ha llegado a ese extremo. El grito del siglo XVI ''*Los von der Kirche*'' (no más Iglesia), llevaba por lógica fatal el ''Los von Christus'' (no más Cristo) del siglo XVIII, luego el ''Los von Gott'' (no más Dios) del siglo XIX. De ahí resulta que la vida interior moderna está separada de su principio más indispensable

y más profundo, de lo que la llevaba a sumergirse en lo Absoluto, en el *Ser de los Seres*, en el valor de los valores. La vida ha perdido su verdadero gran sentido, su empuje interior hacia lo Alto, el ímpetu de su amor poderoso y eficaz, que sólo lo Divino puede suscitar. En lugar del hombre aferrado a lo Absoluto, poseedor de la garantía de Dios, y por eso mismo fuerte y rico, tenemos el hombre confiado en sí mismo, el hombre independiente y autónomo.

Además, al renunciar, por la revolución religiosa, a la comunión de los fieles de la Iglesia, a esa vida de interacción mutua de los creyentes, el hombre cortó la segunda raíz que nutría su vida: el vínculo de la comunidad. Perdió la estrecha unión en el sufrimiento y en la alegría, en la oración y en el amor, que se traduce por el "Vosotros" y el "Nosotros", la unión primitiva con esta unidad en la plenitud que excede a toda personalidad, en la que cada uno puede beber indefinidamente para renovar sus fuerzas y, sin la cual, permanece estéril y extenuado. En ninguna otra confesión o religión, la comunión en la vida, la acción y el sufrimiento, la oración y el amor, el crecimiento y la formación por la unión de los hermanos se apoyan firmemente sobre el dogma, la moral y el culto como en la Iglesia Católica. La ruptura de esta comunidad religiosa ha traído naturalmente el aflojamiento de los vínculos de la comunidad social, y ha corrompido consiguientemente las fuentes profundas de una humanidad sanamente constituída y fuerte, de la humanidad en toda la plena acepción de la palabra.

El hombre autónomo se ha convertido realmente en

un hombre aislado. La disgregación se ha aumentado todavía más. Desde que el progreso de la cultura ha destronado a la razón, es decir, al pensamiento que unifica, que percibe el todo, y lo ha reemplazado por este conocimiento que se dedica preferentemente al detalle y que dispersa, la personalidad del hombre, su unidad espiritual, se ha hundido en un laberinto de fuerzas y de funciones. Ya no se habla más del alma sino de procesos psicológicos. La consciencia, el *Yo,* el substrato de las energías vitales, todo esto va desapareciendo del pensamiento filosófico contemporáneo. Desde que Kant y su escuela convirtieron el Sujeto trascendente en un legislador autónomo del mundo del Objeto y hasta de la propia consciencia empírica, desde que, en lugar de la objetividad de las cosas y del *Yo,* ya no se trata sino de valor lógico objetivo, de un "sujeto puramente lógico", toda confianza en lo real está como paralizada (1). La filosofía del "Como si" en un sitio, el "Solipsismo" en otro, han sido el espectro que ha anulado todo el contenido de la voluntad y de la acción. El hombre, convertido en ser autónomo al separarse de Dios, aislado de sus hermanos, y de toda comunión, quedó, además, separado de su propio yo enteramente empírico. No ha conservado más que las apariencias de hombre verdadero. Por eso mismo, se ha hecho estéril, carcomido, y está devorado por el espíritu de la "crítica" y de la negación absoluta (2).

---

(1) Cf. E. PRZYVARA: *Gottgeheimnis der Welt,* 1923, página 120 y s.

(2) Sobre "Las tendencias actuales de la filosofía alemana".

Este hombre exangüe y estéril que se limita a negar, no puede continuar mucho tiempo. No se vive de negaciones. Ahora bien, el hombre quiere vivir. El empuje vital es más fuerte en él que toda esta fría filosofía. Le llama con todas sus fuerzas a la vida, la vida plena, cabal, personal. Está harto de negaciones, quiere también afirmaciones. La acción, la vida, tienen necesidad de afirmaciones claras, de posiciones francas e intrépidas.

¿Puede sorprender, por consiguiente, que ese hombre ponga en el Catolicismo algo más que un interés simplemente especulativo y académico? Vamos a demostrar detalladamente que el Catolicismo — y en esto está lo que le distingue de las demás confesiones cristianas — es esencialmente tesis, afirmación, afirmación de todos los valores y realidades del cielo y de la tierra. Todas las confesiones no-católicas se colocan no en el terreno de la afirmación firme y absoluta, sino en el de la negación, supresión, y elección subjetiva. La historia del Catolicismo es la de la afirmación rigurosa, íntegra, de la realidad entera de la revelación, de la plenitud del Espíritu de Dios, que se derramó en Cristo con todo su poder de desarrollo. El Catolicismo da la respuesta decisiva, absoluta, completa a la vida integral del hombre en todos los aspectos, y le suministra sus verdaderas

---

**que señalan una reacción parcial contra el neokantismo, cf. la obra de G. Gurvitch. París, 1930?**

**Para la filosofía del "Como si", nuestras ideas son simplemente ficciones cómodas y prácticas, pero no tienen ninguna relación con la verdad. Este movimiento de ideas ha sido lanzado en Alemania por el libro de HANS VAIHINGER: *Die Philosophie des "Als Ob"*. Berlín, 1911.**

bases. Desde luego, la afirmación absoluta del primer fundamento de nuestro ser, Dios vivo, Dios en el sentido pleno, Dios creador y justo, y no solamente el Dios-Padre de los niños y de los pecadores, y menos, simplemente, el Dios de la filosofía y del deísmo, que tiene miedo de los milagros, o el Dios de los acomodamientos; la afirmación de Cristo completo, de Cristo por quien Dios se reveló a nosotros, de Cristo con dos naturalezas, del Hombre-Dios en quien el Cielo y la Tierra se unen, y no solamente del Cristo Buen Pastor del Salón o del Cristo extático de los círculos de buen tono: y la de la comunidad completa igualmente, es decir, el conjunto de la humanidad en la tierra, en la cual vemos al mismo Cristo.

La comunidad es la base primitiva que, por sí sola, permite a las individualidades cristianas ser y crecer. Ahora bien, la personalidad debe desarrollarse toda entera: no sólo el sentimiento de la piedad sino también la fría razón que examina; no sólo la razón sino también la voluntad enérgica y activa, no sólo el hombre interior y espiritual, sino el hombre exterior y sensible. El Catolicismo, en su esencia integral, responde completa y fuertemente a todo el hombre. El Catolicismo es, en una palabra, la religión positiva, esencialmente tesis, afirmación en el sentido pleno del vocablo y sin ninguna supresión, mientras que todas las otras confesiones no católicas son esencialmente antítesis, esencialmente combate, *contradicción, negación* (1). Por eso, siendo la ne-

(1) **TERTULIANO decía ya a este propósito: nihil enim interest illis, licet diversa tractantibus, dum ad unius veritatis expur-**

gación por sí misma infecunda, no posee, por lo menos en la misma medida, la fuerza fecunda, creadora. Toda la historia del Catolicismo puede dar testimonio de ello.

El hombre contemporáneo siente la necesidad de algo positivo, y comienza a volver sus miradas hacia el Catolicismo. ¿Quién sabe si no será para él? Hombres de talento tratan de mirar por este lado, o al menos, muestran mayor amplitud de criterio considerando al Catolicismo sin prejuicios. Soederblom, arzobispo protestante de Upsal, conocido por sus estudios de filosofía y de historia religiosa, no teme escribir, para llamar la atención de sus oyentes (1): "El cristianismo romano representa, en su verdadera esencia, otra cosa muy distinta del deseo de dominar, del culto de los santos y del jesuitismo. Constituye, en realidad, un tipo de piedad, diferente del cristianismo evangélico, pero completo en su género, y aún agrego, más completo que el tipo evangélico. Todos, hemos trabajado demasiado poco en el grandioso proyecto de Schleirmacher, el de una apologética que estudiaría la esencia de las diversas religiones y confesiones históricas. Esta crítica no tendría nada de común con las querellas confesionales, pero se levantaría en nombre del principio fundamental, contra las falsificaciones que

---

nationem conspirent (*de praescript.*, c. 41). Schisma est enim unitas ipsa (C. 42). SAN AGUSTIN también: dissentiunt inter se, contra unitatem omnes consensiunt (*Serm.* 47, 15, 27).

(1) N. SOEDERBLOM: *Religions-probleme*, I, 1910, p. 4 (citado por Heiler). Soderblom está a la cabeza del movimiento que trabaja por la unión de todas las Iglesias y confesiones cristianas.

van en contra de su esencia en estas iglesias". Recie- mente, Heiler (1) se quejaba de que los teólogos pro- tantes conocen demasiado poco al verdadero catolicismo. "La polémica protestante no ve habitualmente más que ciertos muros exteriores de la catedral católica con sus grietas y su aspecto asolado por el tiempo, mientras le permanecen ocultas las maravillosas obras de arte que atesora en el interior. Las formas más vivas y más puras del Catolicismo han quedado, se puede decir, desconocidas *en la simbólica protestante*. La vista de conjunto tanto como la vista de lo interior le están igualmente prohibidas".

Si esto se afirma de los teólogos protestantes con respecto al Catolicismo, ¿debemos admirarnos de que, en los medios ajenos a los estudios teológicos, cultos *o no*, reine una *ignorancia* completa del verdadero Catolicismo, ignorancia de la que se lamentan hasta los protestantes más clarividentes? Esa ignorancia es la fuente de los peores prejuicios, de esa indiferencia, de esa antipatía y de ese desprecio de la vida religiosa católica; y la que aumenta esta lamentable separación y división entre los católicos y protestantes del país. El maestro de la historia de la Iglesia y del dogma entre los protestantes, Harnack, escribe a este propósito(2): "Los estudiantes al salir del colegio saben un poco de todo lo *que se refiere a la historia de la Iglesia*, pero las más de las veces, según he podido darme cuenta de ello, sin lazo de unión ni vista de conjunto y, por lo tanto, sin

(1) HEILER: *Op. cit.*, p. 5.
(2) A. HARNACK: *Aus Wissenschaft u. Leben*, I, p. 96 y s.

verdadera inteligencia. Algunos hasta conocerán los sistemas gnósticos con toda especie de detalles perfectamente inútiles para ellos, pero de la Iglesia Católica, la más formidable creación religiosa y política de la historia, no saben absolutamente nada y se forman de ella ideas mezquinas, vagas y a menudo ridículas. Salvo raras excepciones, son *terra incognita,* en mi sentir, tantas cosas como el saber, cómo las grandes instituciones del Catolicismo nacieron, el papel que desempeñan en la vida de la Iglesia, por qué funcionan de manera tan segura y tan impresionante.

Nuestro deber es introducir en esta tierra desconocida a los jóvenes estudiantes que no han vivido en ella desde su infancia, ni gozado de su sol ni comido de su pan.

Es inútil advertir que vamos a evitar aquí escrupulosamente toda polémica que no sea indispensable, así como todo aquello que pueda herir el sentimiento religioso de los que no tienen nuestra fe. Por otra parte, es preciso no olvidar que el deber más noble y más elemental del investigador es "profesar", "confesar". Lo que descubra como decisivo, como verdadero y real, en la sinceridad de su alma, gracias a las luces traídas por los medios científicos de que dispone, urgido por la evidencia de la verdad, débelo reconocer por tal. Nada de: "Quizás...", o: "De una parte... — Y de otra...", sino: "sí" o "no". Así se va a hablar en estas conferencias. A cada uno de nosotros se aplica la palabra del Maestro: La verdad os hará libres. . .

## I

## CRISTO EN LA IGLESIA

***Y he aquí que yo estoy con vosotros todos los días, hasta la consumación del siglo.***

(MATH. XXVIII, 20).

Si preguntamos a la Iglesia Católica: ¿Qué conciencia tienes, qué dices de ti misma, qué pretendes ser?, sus Doctores más autorizados de todos los siglos nos responden: La Iglesia es la realización del reino de Dios sobre la tierra. "La Iglesia de hoy, la Iglesia actual, es el Reino de Cristo, el Reino de los Cielos", exclama con emoción San Agustín (De Civitate Dei, XX, 9, I). La Iglesia ve realizado en sí misma ese "Reino de los Cielos", el "Reino de Dios", que Cristo anuncia, desarrollando la profecía de Daniel (VII, 9 - 28), y que semeja al grano de mostaza, crece y se desarrolla, y a la levadura que penetra y transforma al mundo, y al campo, que contiene, a la vez, el candeal y la cizaña hasta el día de la siega. Ella sabe que es la manifestación de lo nuevo, de lo sobrenatural, de lo divino que aparece en el Reino de Dios, la manifestación de la Santidad. Es ella, bajo la apariencia de las cosas que pasan, la realidad sobrenatural, nueva, traída a la tierra por Cristo, lo divino que se muestra envuelto en la materia terrena. Y, como la plenitud de la divinidad se

ha comunicado de manera creadora, por medio de la persona de Cristo, San Pablo, el Apóstol de los Gentiles, expresa su profundo misterio cuando, empleando una fórmula familiar al pensamiento griego, llama a la Iglesia el cuerpo de Cristo (I Corinth. XIII, 27; Coloss. I, 18, 24; Eph. I, 22; IV, 12), "Porque por un mismo Espíritu somos bautizados todos en un cuerpo, Judíos, o Gentiles, siervos o libres, y todos hemos bebido de un mismo Espíritu". (Corinth. XII, 13).

Cristo, el Señor, es, hablando con propiedad, el *Yo* de la Iglesia. La Iglesia es el cuerpo penetrado y animado por las energías vivificantes de Jesús. Esta unión de Cristo con la Iglesia es tan íntima, tan indisoluble, tan natural y tan esencial que San Pablo, en sus Epístolas a los Colosenses y a los de Efeso, llama a Cristo, en términos propios, *la cabeza* del cuerpo de la Iglesia. Desempeñando la función de cabeza en el cuerpo Cristo hace del organismo de la Iglesia un todo completo, que se basta a sí mismo. Cristo y la Iglesia no se conciben ya separados uno de otro como la cabeza separada de su cuerpo. (Colos. I, 18; II, 19; Eph. IV, 15 y sig.). Esta doctrina de la vida de Cristo en la Iglesia, del vínculo orgánico esencial de la Iglesia con Cristo, es un punto fundamental del mensaje cristiano. Desde Orígenes hasta el Pseudo-Dionisio, pasando por San Agustín, y continuando por Santo Tomás de Aquino hasta nuestro Moehler, el Maestro de Tubinga (1), esta

(1) A. MOEHLER (1796-1838), profesor en la Universidad de Tubinga, es uno de los teólogos más notables del siglo XIX. Sus principales obras, la *Unidad de la Iglesia*, y el *Simbólico*, están traducidas al francés. El señor Goyau ha publicado extractos de ellas en "La Pensée chrétienne".

verdad es el punto central de la doctrina católica sobre la Iglesia. Todos se complacen en repetir en todas las formas las palabras que emplea San Agustín al celebrar la unión mística de Cristo y de la Iglesia: los dos no son "sino una cosa", "un cuerpo", "una carne", "una sola y misma persona", "un hombre" "un solo Cristo", "el Cristo total". Para dar su verdadero sentido a estas relaciones de Cristo y de la Iglesia, a esta unidad íntima entre ellos, y traducirla por manera sorprendente, nada mejor que la imagen de los desposorios entre Cristo y la Iglesia, que San Pablo emplea por primera vez (II Corinth., XI, 2), recordando símiles preferidos por más de un profeta (Oseas, I, 3; Jeremías, II, 2; Isaías LIV, 5). Según San Pablo la Iglesia es, pues, la esposa de Cristo, por la que se entregó a la muerte. En el mismo orden de ideas, el autor del "Apocalipsis" celebra las "Bodas del Cordero" y habla de la "esposa" ataviada. De aquí es de donde, más tarde, la teología mística católica tomó esta idea atrevida: Cristo, esposo y maestro, y la Iglesia, su esposa, por su unión íntima, engendran a la nueva vida.

Esta realidad sobrenatural de la Iglesia se manifiesta, en primer lugar, en sus creaciones más auténticas su dogma, su moral y su culto.

El dogma no es sino la proposición hecha a nuestra fe, por la Iglesia, infalible en su enseñanza, de la verdadera revelación de Cristo, del gozoso mensaje que nos trae toda la preciosa realidad, toda la plenitud de vida, que vino al mundo del espacio y del tiempo con el Verbo Increado.

Los dogmas de la cristología propiamente dicha nos revelan la persona del Hombre-Dios, el reflejo de la "Majestad de Dios" sobre la figura de Jesús. Los de la Redención nos describen su actividad redentora manifestada en su vida, pasión y muerte, y, finalmente, también su permanencia a la diestra del Padre. Los dogmas de la Trinidad nos conducen a la fuente primera de esta vida divina, en el seno del Padre, poniendo en relación la aparición de Jesús en el tiempo con su eterno nacimiento en el interior de la Trinidad. Los dogmas marianos nos enseñan las relaciones de María, la Santa Madre de Jesús, con la humanidad de su Hijo y con su obra redentora. Las enseñanzas sobre la gracia afirman la gratuidad absoluta de la redención de Jesús y nos suministran el fundamento de los sentimientos nuevos de que deben estar animados los que han sido rescatados: amor, paz, gozo en el Espíritu Santo. En cuanto a los dogmas de la Iglesia, los sacramentos y los sacramentales, nos dicen de qué manera práctica se comunica a los hombres de todos los países y de todos los tiempos, esta vida nueva, que brota de Cristo. Los dogmas acerca del fin del mundo nos muestran en Jesús al Juez y al Consumador, después de haber cumplido la obra de la redención, entregando todo su poder en las manos del Padre a fin de que "Dios sea todo en todas las cosas".

Todos los dogmas de la Iglesia Católica llevan la señal de Cristo; expresan un aspecto de su Revelación y presentan a nuestra vista, en toda la extensión de su desarrollo histórico, a Cristo vivo, Salvador, Rey, Juez.

De igual manera sucede con la *Moral* y el *Culto* de la Iglesia Católica.

La idea fundamental de la educación dada por la Iglesia, de toda su enseñanza, de su predicación y de su disciplina, es la de hacer del creyente "otro Cristo", la de "amoldarlo a Cristo", según la expresión de los Santos Padres. Este ideal tan elevado es el que da a la moral católica su unidad. No hay dos morales en la Iglesia porque siempre se trata de edificar a Cristo. Lo que varía, casi indefinidamente, son las vías de acceso a esta mira única, vías tan variadas como los hombres mismos que deben elevarse hacia Cristo y transformarse en El. Buen número no llega a trazar en sí más que un ligero y confuso bosquejo de la imagen de Cristo. En cambio, así como la naturaleza se complace algunas veces en manifestar lo mejor de sí misma en algunos ejemplares del todo perfectos, comunicándoles, por decirlo así, lo superfluo de sus energías, así acaece en la Iglesia, que la plenitud de Cristo, la riqueza de su gracia se manifiesta, en todas las épocas, en tal o cual de sus santos con haces luminosos, con prodigios de abnegación personal, de caridad, de pureza, de humildad y de sacrificio. La obra del profesor Merkle sobre "Los educadores religiosos en la Iglesia Católica" (1) permite, aun a hombres que no tienen nuestra fe, formarse una idea de la seriedad profunda y de la entereza heróica que despliega la Iglesia Católica en el

---

(1) *Religiose Erzicher der katholischen Kirche aus den letzten viver johrhunderten,* Lipsia, s. d. Es una serie de capítulos sobre los más notables "educadores" católicos, desde Santa Teresa hasta Newman.

correr de las edades para realizar la imagen de Cristo, e introducir su Espíritu en los hombres que son carne y sangre y en encarnar a Jesús en cada uno de ellos.

*El Culto, la Liturgia* de la Iglesia respira la misma actividad, la misma plenitud de Cristo.

Cada una de las oraciones de la liturgia termina con la tradicional conclusión: "Per Dóminum nostrum Jesum Christum" (por nuestro Señor Jesucristo); cada reunión litúrgica, desde el Santo Sacrificio de la Misa hasta el más sencillo ademán de plegaria, recuerda a Cristo. Todavía más: la liturgia católica no es sólo el *recuerdo* filial de Cristo, sino la real *participación*, bajo formas sensibles y misteriosas, de Jesús y de su fuerza redentora, contacto confortante con la orla de su túnica, contacto libertador con sus llagas, siendo, el verdadero sentido, el sentido profundo de la liturgia católica: hacer de toda la vida de Cristo realidad presente, sensible y operante. Así, en el bautismo, para la conciencia cristiana, la sangre de Cristo derramada sobre la cruz, es la que corre sobre el alma, la purifica de las imperfecciones del pecado original y la penetra con su propia fuerza vital santificante para hacer de ella un hombre nuevo, regenerado, un Hijo de Dios. En la confirmación, Jesús envía su "Consolador", el Espíritu de Fuerza y de Fe, al alma cristiana despierta, para hacer de este hijo de Dios un soldado. En el sacramento de la Penitencia, Jesús, el Salvador misericordioso, consuela al alma, entristecida por su pecado, diciéndole: "Ve, tus pecados te son perdonados". En el sacramento de la Extremaunción, el Buen Samaritano se acerca al lecho del pobre enfermo y vierte en su corazón herido un nuevo vigor al mis-

mo tiempo que el espíritu de sacrificio. En el sacramento del matrimonio, hace que el amor del hombre y de la mujer participen de su amor profundo, fiel hasta la muerte, amor a los suyos, a la comunidad cristiana, a la Iglesia. Por último, en la imposición de las manos de la ordenación sacerdotal, transmite sus plenos poderes de Mesías, el poder de bendición a los que ha escogido por discípulos, a fin de continuar, por su ministerio, el rescate del imperio de la muerte en favor de hombres nuevos, Hijos de Dios.

Los Sacramentos nos dan la seguridad sensible, garantizada por la misma palabra de Jesús y la práctica de los apóstoles, de que Jesús continúa obrando en medio de nosotros, en todo momento importante, alegre o triste, de nuestra insignificante existencia. En el altar, en el *matrimonio*, en *la cuna* y en el lecho de los dolores, en los momentos de crisis y de penosas sacudidas, Jesús está allí bajo el velo de la gracia sacramental, y está como amigo y consolador, como médico de las llagas del alma y del cuerpo, para darnos la verdadera felicidad. Santo Tomás de Aquino (1) ha descrito de modo particularmente luminoso esta penetración constante de la vida entena del cristiano por la fe en los sacramentos y en el Salvador. Goethe habla de ella con emoción en el Libro VII de la segunda parte de "Dictung und Warheit". Termina con esta reflexión notable: "¡Y decir que este conjunto espiritual tan bien organizado, fué dislocado por el protestantismo que sólo conserva de él una escasa parte como auténtica y rechaza todo lo demás como invención posterior! ¿Cómo la indiferen-

(1) *Summa Theolog.*, 3º p. q. 65, art. 1,

cia con la que miramos a algunos de ellos nos va a hacer mirar a los demás con el respeto debido a todo lo que viene de Dios?''

Y sin embargo los sacramentos, por muy santos que sean, no son todavía lo más profundo ni lo más santo. Jesús se une de tal suerte a sus creyentes, su gracia es tan activa, tan penetrante, que se da a sí mismo, personalmente, como realidad activa y benéfica. Jesús comunica a los suyos lo más íntimo, lo que tiene de más precioso, su yo, su personalidad divina. Comemos nosotros su cuerpo, bebemos su sangre. Jesús ama de tal manera a los suyos que no se contenta con vivificarlos con su gracia y su fuerza, los anima realmente con su persona humano-divina, se une a ellos con su carne y su sangre y los une a su ser como el sarmiento está unido a la cepa. No; realmente no hemos sido abandonados como huérfanos en este mundo. Bajo la apariencia del pan y del vino, el Maestro continúa viviendo en medio de sus discípulos, el ''Señor'' en medio de su pueblo, hasta que vuelva con toda su majestad desde lo alto del Cielo. El sacramento del altar es el memorial más poderoso, más profundo, más íntimo del Señor, mientras esperamos su vuelta gloriosa. A pesar de cientos y miles de años, a pesar de la sucesión de pueblos y civilizaciones, Jesús no será olvidado. Ningún corazón ha habido en la tierra, ni el de un padre o de una madre, que haya sido amado tan verdadera y fielmente, con tanta fuerza y con tanta abnegación por millones y millones de seres humanos como el Corazón de Jesús.

En los sacramentos, especialmente en el del altar, aparece, del modo más palpable, la idea fundamental

do la Iglesia: la *encarnación* de Cristo en sus fieles. Por esto, un católico cree que es muy superficial buscar el origen, no sólo de tal o cual rito exterior, sino del contenido propio y del significado de los sacramentos en las creencias y ritos estraños al Cristianismo y en los misterios del paganismo. Los sacramentos de la Iglesia nos hacen remontar, por el contrario, a los orígenes de la vida cristiana. Son ellos la expresión más fiel, la realización sensible de la idea central — que encontramos, desde los principios cristianos— de la unión indisoluble con Cristo, que continúa. En la doctrina mística católica de los sacramentos, Cristo es considerado primeramente como el Señor de la comunidad fiel, como el principio invisible que le da fuerza y actividad. Así se manifiesta de un modo concreto la idea fundamental de la Iglesia: Cristo que continúa viviendo en ella y la encarnación de lo divino en lo humano.

Dogma, moral y liturgia descubren ante todo, según hemos dicho, la conciencia que la Iglesia tiene de ser el cuerpo de Cristo.

Esta conciencia inspira también las reglas, las instituciones, los métodos y los procedimientos por los que la Iglesia manifiesta su vida sobrenatural y, principalmente, la idea que tiene de su autoridad y de los sacramentos.

Después de haber mostrado la vida sobrenatural en la Iglesia, señalemos la *forma* especial bajo la cual se nos ofrece esa vida.

Como decíamos, la Iglesia es sencillamente el cuerpo de Cristo, la manifestación de su ser humano-divino en la historia. Por consiguiente, Cristo glorificado es la

fuente verdadera y original de todos sus poderes; todos los que la Iglesia usa los ejerce en nombre de Cristo a quien en sentido verísimo y profundo pertenecen.

Por eso la constitución de la Iglesia es enteramente aristocrática, viene de lo alto, de Cristo mismo, de ningún modo es democrática. En ella, la autoridad, el poder no vienen de abajo, de la comunidad, sino de lo alto, de Cristo. De Dios, hecho visible por Cristo, procede, y por medio de los apóstoles, todo poder en la Iglesia. Escuchemos al viejo teólogo africano, Tertuliano, expresar clarísimamente este origen: "La Iglesia viene de los apóstoles, los apóstoles de Cristo, y Cristo, de Dios" (de praescrip. 37). Los apóstoles no obraban en su propio nombre, sino como "embajadores" y representantes de Cristo: "Quien os escucha, a mí me escucha; quien os desprecia a mí me desprecia; y el que me desprecia desprecia a Aquél que me envió" (Luc. X, 16; y Marc. X, 40). A su vez, los apóstoles, como nos lo muestran los escritos del Nuevo Testamento, en particular las Epístolas pastorales (1), cuando habían fundado alguna nueva comunidad cristiana, imponían las manos a las "primicias", es decir a los recién convertidos, para hacer de ellos los jefes que, en su lugar, debían "apacentar la grey de Dios", según la expresión tan hermosa y patente de San Pedro (I Petr., V, 2). No eran, pues, las comunidades las depositarias, los sujetos de los plenos poderes apostólicos, sino los llamados en nombre de Cristo, por los Apóstoles, a ser, en su lugar, los Ancianos, los Presidentes, los Obispos.

(1) Cf. Tito I. 5; I Timoth., IV, 14; II Timoth., I, 6; Act. Apost., XX, 28.

Después de la muerte de los Apóstoles, eran estos Ancianos los que, por la imposición de las manos, transmitían de nuevo sus poderes y reunían a las nuevas comunidades alrededor de los que habían recibido esa misión. Las comunidades, es verdad, daban sus votos y sus pareceres para designar a aquéllos a quienes se confiaban estos poderes, pero los poderes mismos eras exclusivamente de origen apostólico. Los Obispos los comunicaban y ellos, a su vez, los tenían de los apóstoles. Toda la antigua literatura cristiana testifica esto. El desarrollo, particularmente evidente y clásico, de esa idea se encuentra en una obra del primer siglo, la primera Epístola de San Clemente (ad. Cor., XLIV, 3).

La autoridad, en la Iglesia, se apoya en la sucesión apostólica, en la continuación de la misión que los apóstoles recibieron de Cristo y que se transmite por la imposición de las manos. Esta misión apostólica, transmitida de Obispo a Obispo hasta nuestros días, no es en realidad, otra cosa, que el pleno poder mesiánico de Jesús. Por la sucesión apostólica, se propaga y se extiende, distribuyendo a los hombres la verdad y la gracia de Jesús. Es preciso ver, pues, a Jesús mismo en la autoridad de la Iglesia. Según la expresión de la teología, Cristo es la "causa principalis" de todas las funciones que la Iglesia cumple, la fuente primaria de su fuerza sobrenatural y de su acción; el hombre no es más que la "causa instrumental" de todo lo que Cristo enseña, santifica y ordena. De este modo, en toda función, en todo ministerio de la Iglesia, la personalidad humana y el individuo como tal, desaparecen. En lugar de la persona del ministro, es el poder redentor

de Jesús, infundido en el cuerpo místico de Cristo el que obra. Cuando se manifiesta y es sensible, se llama ministerio eclesiástico, esencialmente servicio de Cristo, es decir, servicio que se cumple en nombre de Cristo, por orden suya, que tiene su sentido porque así lo quiso Cristo. Evidentemente, la personalidad del ministro que realiza las intenciones de Cristo contribuye poderosamente a dar en lo exterior un carácter edificante y santificador, pero la substancia misma de su ministerio, el fondo de su actividad, es totalmente independiente de su superioridad o de su flaqueza personal. No es él, en realidad, ni su personalidad la que predica, bautiza y ordena en la Iglesia, sino que es Cristo. La concepción de la autoridad y de las funciones en la Iglesia fluye, pues, directamente de esta doctrina fundamental de la penetración, de la animación de la Iglesia por su "Señor". Aquí, no se debe ver una especie de copia extraña al Evangelio, tomada de las religiones paganas, ni siquiera del derecho judío o romano, sino, por el contrario, la expresión de la pura doctrina evangélica: "Cristo es quien predica", "Cristo es quien bautiza". La Iglesia no tiene otra misión que custodiar el gran pensamiento cristiano primitivo según el cual no hay en ella más que una sola autoridad legítima, un solo maestro, un solo autor y distribuidor de la gracia, un solo Pastor: Cristo, el Señor.

La concepción de la autoridad y de las funciones en la Iglesia no constituye, pues, algo congelado, momificado, sino una dirección de la vida y de la actitud del creyente hacia Cristo, y sólo hacia Cristo. Entre Cristo y el fiel no se interpone ninguna autoridad humana,

ninguna persona extraña. Del mismo Cristo descienden directamente a las almas la verdad, la gracia y la vida divinas. La Iglesia — por más paradójica que pueda parecer tal afirmación — asegura precisamente con su carácter impersonal, la libertad de la personalidad cristiana. Preserva de la tiranía espiritual y de la pretensión que ciertas personas podrían tener de erigirse en intermediarios indispensables. Colocando a Cristo y al fiel directamente frente uno de otro, la intervención de la Iglesia no separa, sino que, al contrario une, o más bien, protege y asegura esta misteriosa y admirable comunicación entre Cristo y el alma. Protege y asegura la relación inmediata y la comunicación de vida entre la cabeza y sus miembros.

Esta doctrina se aplica también tanto a la misión doctrinal como a la misión sacerdotal y pastoral. La *Enseñanza* de la Iglesia se basa en la palabra del Señor: "uno es vuestro Maestro, Cristo" (Math. XXIII, 10). Cuando el sacerdote católico anuncia la palabra de Dios, no es un hombre quien predica, es Cristo. En este sentido, la predicación del Papa en la Capilla Sixtina no tiene, a los ojos de la verdadera fe cristiana, más valor que la del más modesto cura de la más insignificante aldea. Pues no es ni Pedro, ni Pablo, ni Pío, "es Cristo quien predica". En toda la historia de las luchas de la fe cristiana prevalece la convicción de que Cristo es el único Doctor en la Iglesia. La Iglesia puede mantenerse segura y valerosamente en el mensaje que transmite de Cristo porque su predicación le viene exclusivamente de Cristo. He aquí porque no puede "mo-

dernizarse'', es decir, seguir el espíritu del tiempo. Su enseñanza no es y no quiere ser más que la continuación del mensaje de Cristo predicado por los apóstoles. La recomendación tan apremiante de San Pablo a su discípulo: ''¡Timoteo, guarda el depósito que te ha sido confiado!'' (II Tim., I, 14; I Tim. IV, 14; VI, 14, 20) es el programa de toda la predicación de la Iglesia. Su espíritu tradicional y conservador procede directa y lógicamente de lo que podría llamarse su Cristocentrismo fundamental.

Por eso, la Iglesia se ha puesto siempre en guardia contra la tiranía de los personajes, de las escuelas y de las corrientes que han querido imponer su dirección propia. Tan pronto como ha creído que la conciencia cristiana de los fieles y el mensaje de Cristo, conservado por la tradición, eran perturbados o amenazados, no ha vacilado jamás en pronunciarse aun contra sus hijos más ilustres, un Orígenes, aun un San Agustín, y siempre que, en lugar del caudal tradicional, del sólido fundamento de la historia de los antecedentes cristianos primitivos, de la conciencia cristiana que continúa, ha pretendido hacerse portadora del mensaje de Cristo, la especulación, la mezquina experiencia personal, en una palabra, la pobre insignificante individualidad, la Iglesia ha pronunciado inmediatamente su anatema; y no vacilará en fulminarlo aun cuando un ángel venido del cielo trajese una doctrina distinta de la que le ha sido transmitida desde los Apóstoles. La historia de la enseñanza de la Iglesia es la de una tenaz adhesión a Cristo, la de un estudio profundo del mensaje de Jesús:

No debe haber más que un solo Maestro, Cristo (1).

Cristo, el Señor de la comunidad cristiana, es, en realidad, según acabamos de ver, el único que enseña en la Iglesia. Es también el único que obra cuando la Iglesia administra los *Sacramentos*. Se niega esta doctrina fundamental cuando se atreve uno a escribir que 'en la teoría escolástica de la eficacia de los sacramentos, se advierten las concepciones primitivas de una fuerza automática atribuída a ciertas acciones'' (2).

La Iglesia Católica enseña que los Sacramentos obran *ex opere operato* y no *ex opere operantis;* esto es, que la gracia sacramental es producida no por los esfuerzos personales de la buena voluntad y de la oración del que recibe el sacramento, sino por la eficacia objetiva del mismo signo sacramental. En cada sacramento se pone algo exterior (opus operatum); y entendemos por esto, cierta unión, especialísima, según la institución hecha por Cristo de una cosa (la materia) y de una o varias palabras (la forma). Tan pronto como el rito se cumple conforme a la intención de la Iglesia, el sacramento existe y la gracia sacramental opera como ''obra de Cristo'' (opus Christi) independientemente de la actividad puesta por el que lo recibe (opus operantis), y simplemente por que ha sido administrado válidamente. Por el solo hecho de verterse sobre la cabeza del niño que acaba de nacer, en nombre

---

(1) SAN AGUSTIN: **Christus est qui docet. Cathedram in coelo habet... schola ipsius in terra est et schola ipsius corpus ipsius est. Caput docet membra sua, lingua loquitur pedibus suis. Christus est qui docet: audimus, timeamus, faciamus (de disc. Chris. 14, 15).**

(2) **HEILER: *op cit.,* p. 12.**

de la Santísima Trinidad, el agua del bautismo, aquél es admitido a la amistad de Dios; en ese instante el cielo se abre y la voz del Padre proclama: "Tú eres mi hijo predilecto!"

El rito sacramental comunica efectivamente la gracia de la salvación, "sin intervención del sujeto", al menos, cuando se trata de dar la gracia a un niño que no tiene todavía uso de razón. Para el adulto en quien está despierta la conciencia moral y religiosa, es necesaria una preparación por parte del sujeto — actos de fe, de penitencia y de arrepentimiento — a la gracia objetiva puesta por el rito sacramental. La Iglesia enseña que los esfuerzos del adulto que recibe el sacramento no son la causa que produce o trae la gracia (causa efficiens); constituyen simplemente una preparación para recibirla (causa dispositiva). La causa productora es exclusivamente Cristo quien, al instituir signos sensibles de la gracia, manifiesta y ofrece su voluntad de distribuirla. Originariamente, *in actu primo*, la gracia es algo dado, algo que, fuera y por encima de todo esfuerzo del sujeto, se confiere por el rito sacramental. Esta gracia, ofrecida así objetivamente, ¿puedo recibirla eficazmente en mí? Eso dependerá de mi disposición subjetiva. De hecho, pues, la penetración real de la gracia en mi alma no depende de la gracia sola, resulta de la colaboración de dos agentes: la gracia de Cristo y mi buena voluntad. ¿Puede realmente verse en esta doctrina sobre los sacramentos algo de la creencia primitiva que atribuye a ciertos objetos extraños fuerzas sobrenaturales?

Hablar de una "eficacia mágica" del sacramento, es apartarlo de su única raíz, Cristo, único dispensador de la gracia y conferirle existencia separada. El sacramento, en vez de ser el signo sensible de la gracia se tornaría así en fuente independiente, dotada de fuerza sobrenatural, un verdadero "encanto" sagrado. En realidad el sacramento no existe por sí mismo. No tiene su sentido completo ni tampoco su realidad, sino es en Cristo y por Cristo. Santo Tomás explica muy bien que no es más que la causa instrumental de la que se sirve Cristo, distribuidor de la gracia, un signo, perceptible por los sentidos, cuya significación simbólica El utiliza para producir en el alma del creyente efectos sobrenaturales que corresponden a ese símbolo. Además, según la opinión escotista, sostenida en nuestra época por buen número de teólogos, el signo sacramental no contiene ninguna causalidad "física"; la gracia fluye inmediatamente de Jesús al alma creyente; el sacramento no es más que una señal que Jesús ha querido hacer visible a nuestros sentidos, y a la que atribuyó, con condición moralmente determinante, la distribución de su gracia; es un hecho sensible y eficaz: ¡Yo lo quiero, sé purificado!

En la doctrina católica el sacramento queda como algo objetivo, impersonal. Verdad es que la gracia depende de Cristo como de su causa, y no de los esfuerzos religiosos y morales del sujeto, sino del signo sensible, efectivamente puesto. ¿Pero por qué así? Porque en este carácter *impersonal,* objetivo del sacramento, como en el de la enseñanza de la Iglesia, se manifiesta lo que hay de más profundo, de más íntimo, esto es, su liga-

zón tan especial con Cristo, su acción que le viene simplemente de la plenitud de Cristo, su poder santificante debido a la sola fuerza de Cristo, porque, precisamente, lo que hay de humano en ella no es lo que santifica a los hombres sino únicamente la fuerza del Cristo. La gracia de Cristo no está ligada a actos humanos, a la fe, o a la penitencia del pecador ni siquiera a la oración o a los sacrificios de las almas santas, unidas con Dios, ni de las personas gratificadas con carismas, ni de los santos profetas, obispos o sacerdotes; está unida a algo totalmente impersonal, a un signo muerto que, por sí mismo, no tiene otra ventaja que la de ser un signo determinado por Cristo, una expresión auténtica de su voluntad de distribuir la gracia. Esta fórmula "ex opere operato" garantiza lo que hay de más profundo en el Cristianismo, aquello por lo cual el apóstol San Pablo luchó y sufrió, a saber, que la gracia es totalmente gratuita y la doctrina de que Cristo es "todo en todos" (omnia et in omnibus Christus).

Como la doctrina de la objetividad del sacramento está en el corazón del Cristianismo, es evidentemente tan antigua como él, y tan antigua como el cuerpo de Cristo, la Iglesia.

La teología bíblica insiste mucho en demostrar que en SAN PABLO y en SAN JUAN, se encuentra ya este carácter independiente de la persona en el sacramento, la acción *ex opere operato,* si no en términos expresos, al menos equivalentes. Su doctrina sacramental tiene un acento semejante al de la enseñanza católica actual. Además, ¿cómo podría ser de otro modo? Desde el momento en que Cristo es el centro de la actividad de

la Iglesia, y recibimos todo de su plenitud, desaparecen todas las fuentes puramente humanas de salud. Ya no hay intermediario humano, como lo notaba San Agustín dirigiéndose a los Donatistas. Cristo solo es el que obra. Cuando, en la comunidad de los primeros cristianos de Corinto, algunos se aficionaban a personajes favorecidos con carismas formando los partidos de Pedro, de Pablo, de Apolo, como si su salvación dependiese de una u otra de esas personas humanas, San Pablo se levantó con todo el ardor de su celo de testigo de Cristo, contra semejante "humanización del Evangelio". ¿Quién es, pues, Apolo y quién es Pablo sino ministros por medio de los cuales habéis creído? Nadie puede poner otro fundamento que el que ya está puesto, a saber Jesucristo (I Corinth. III, 4). La doctrina católica de los sacramentos afirma simplemente y al mismo tiempo con firmeza *este* fundamento de todo el Cristianismo. En las luchas, que duraron siglos, contra los montanistas, los novacianos y los donatistas, y más tarde contra los valdenses, los albigenses y los hussitas, la Iglesia ha repetido y sostenido siempre la palabra de San Agustín: "Los sacramentos santifican por sí mismos, no a causa de los hombres que los confieren". En efecto, no son los hombres los que bautizan o absuelven, sino solo Cristo. Precisamente porque el sacramento cristiano, por su carácter independiente de las personas, excluye toda mediación de las autoridades humanas, asegura las comunicaciones inmediatas de la vida entre la cabeza y sus miembros. De aquí resulta que en ninguna parte está tan asegurada la libertad personal en la vida religiosa como en el Catolicismo. Así como son innumerables las formas de

las hojas de un árbol, pues ninguna se parece absolutamente a la otra, así las formas de la piedad cristiana, en las cuales se manifiesta la vida católica con Cristo, son también innumerables por su variedad.

Una palabra más sobre la función pastoral o el poder de gobernar en *la Iglesia.*

El Evangelio de San Juan (XXI, 15 y sig.) relata que Cristo resucitado, dirigiéndose al Apóstol Pedro, le dice: "¡Apacienta mis corderos, apacienta mis ovejas!" No son ovejas propias las que Pedro está encargado de apacentar, son ovejas de Cristo. El poder pastoral aparece claramente en San Juan, como una lugartenencia, un poder que se ejerce en nombre de Cristo. Por otra parte, San Pablo hace uso de él en el caso del incestuoso de Corinto: "en nombre de Nuestro Señor Jesucristo" y "con todo el poder del mismo Señor Jesucristo" lo entrega "a Satanás para la muerte de la carne para que el espíritu sea salvo en el día del Señor Jesús" (I Corinth. V, 3 y sig.). Todas las medidas disciplinarias de la Iglesia están inspiradas por esta idea de que deben tomarse en el nombre y el poder de Jesús. Sin embargo, la función pastoral de la Iglesia, el poder de gobernar, no se ejerce inmediatamente, como el poder doctrinal y sacerdotal, sobre las realidades sobrenaturales contenidas en la revelación del Cristo, es decir, sobre las realidades del Dogma y del Sacramento. Tiene por objeto la introducción de estas realidades sobrenaturales en la vida práctica, la aplicación de las normas y de los valores cristianos en la vida de los pueblos y de los individuos. Ahora bien, como esta vida se desarrolla y se modifica continuamente, la Iglesia no pre-

tende que cada una de sus medidas de gobierno esté, un modo absolutamente cierto, dentro de las normas y espíritu de Jesús. Es posible que, según la observación repetida varias veces por San Agustín, en las prescripciones del gobierno de la Iglesia llegue a deslizarse algo de humano, demasiado humano, y que se señalen en ellas errores y faltas. Pero si tales medidas particulares pueden parecer lamentables, no por eso el fin perseguido, los principios inspiradores, y las medidas decisivas manifiestan menos al fiel, el espíritu auténtico de Cristo, su amor y su fuerza. El católico sabe que la autoridad de la Iglesia contiene el principio absoluto de la Verdad, de la Justicia y del Amor. Para él está resuelto el problema que presenta de manera tan aguda Dostoiewsky en la leyenda del Gran Inquisidor o mejor en la novela de los hermanos Karamazoff, legendaria sólo parcialmente, problema que consiste en preguntarse si la autoridad humana no es sinónima de opresión. Ciertamente, toda autoridad *puramente humana* es necesariamente tiranía, ya la ejerza uno solo, ya una multitud. En la "teocracia" sola el hombre se ve libre del hombre, pues en ella solamente se sirve no al hombre sino a Dios. Así solo se explica el misterio, desconcertante para quien mira lo exterior, de la obediencia filial con la cual el creyente acepta las prescripciones de la Iglesia, y somete dócil y valerosamente su pensamiento y su voluntad propia a la voluntad de Cristo que dirige la Iglesia. Con eso el creyente ensancha deliberadamente su Yo estrecho y mezquino confundiéndolo con el Yo de la Iglesia. De ninguna manera es obediencia de cadáver o mentalidad de esclavo sino acto

verdaderamente *religioso,* ya que es sumisión absoluta a la voluntad de Jesús que obra en la Iglesia. Tal obediencia no es cobardía ni debilidad, sino acto de fuerza y de generosidad, acto viril y grande aun delante de los tronos. Va, en su fidelidad leal, hasta el sacrificio de los bienes de la tierra y hasta de la vida; es un sacrificio de sí mismo a Cristo que anima a la Iglesia. En esta fidelidad se manifiesta la nobleza de sangre que corre por las venas del creyente.

Si mañana, una tempestad se levanta contra las comunidades cristianas, y se ven estas precisadas a derramar su sangre por confesar su fe, no sé si todos se mantendrán firmes y fieles en la unión con Cristo, o si los lazos que, en tiempos tranquilos, bastaban para tenerlos unidos entre sí, no se romperán en mil pedazos como briznas de paja dispersadas por el viento. Pero sé que el lazo que une a la Iglesia y sus miembros, ningún espíritu malo podrá romperlo, pues no es de la tierra. Fué trenzado por el "Señor" de la Iglesia, por el Dios hecho hombre, Cristo Jesús.

## II

## LA IGLESIA, CUERPO DE CRISTO

> *La cual (la Iglesia) es su cuerpo, y la plenitud de Aquél, que lo llena todo en todas cosas.*
>
> (EPH., I, 23).

Si la Iglesia es el reino de Dios y el cuerpo del Cristo, su primer signo característico será ser sobrenatural, celeste. Por ésto la Iglesia pertenece a lo invisible, lo espiritual, lo Eterno. Acabamos de demostrarlo en la primera conferencia. Mas la Iglesia no es enteramente invisible. Si es el *reino* de Dios, no es por simple yuxtaposición accidental sino porque es una comunidad cuyos miembros están relacionados con la cabeza y entre sí. Semejante organización es necesariamente visible. Como *Cuerpo* de Cristo, es esencialmente algo orgánico, es decir, coordinado y subordinado, organismo visible. Es la segunda particularidad de la Iglesia. Lo divino en la Iglesia no es, como ciertos autores antiguos o recientes piensan de ordinario, una especie de entidad espiritual santificante que tiene existencia independiente y viene de una manera misteriosa e invisible a descansar sobre unos y otros. Lo divino se ha como objetivado, se ha hecho carne en una comunidad en cuanto *comunidad.*

En otros términos: la gracia redentora de Jesús, tal como se aplica por el medio de la Iglesia, no está ligada a una persona como tal, ni se manifiesta en una individualidad sino esencialmente en una comunidad, en un conjunto de personas. El espíritu de Jesús no se introduce en este mundo contingente por intermedio de individualidades dotadas de carismas, sino exclusivamente en la comunidad y por ella; se manifiesta sobre todo por la unidad que opera en la multitud. El vehículo, si así puede decirse, del Espíritu de Jesús es la Iglesia, no como multitud de individuos, como suma de personas animadas cada una de este espíritu, sino la Iglesia en cuanto forma una unidad de creyentes, una comunidad distinta de las personas particulares que la componen. Esta unidad nueva, esta comunidad es la *entrega* cristiana primitiva, no formada, ni nacida del agrupamiento libre o forzada de los fieles, ni tampoco basada en la buena voluntad de los fieles tomados individualmente y como si tuviera así una existencia derivada, secundaria, sino algo que, en su esencia misma, se da antes de las individualidades cristianas, especie de *esencia transpersonal,* unidad superior de la que puede decirse que no resulta de los fieles cristianos que la componen. No son los fieles los que causan la existencia de la comunidad; es más bien a la inversa, es decir, es la comunidad la que hace que los individuos existan en cuanto cristianos. La comunidad cristiana, la Iglesia como comunidad, es la primera base, mientras que la personalidad cristiana, quiero decir, la Iglesia como suma de personas cristianas no viene sino después. Es decir que la Iglesia no nació el día en que Pedro y

Pablo, Santiago y Juan comprendieron, cada uno, el misterio de Jesús, y poniendo ambos su fe su Jesús, fundaron una comunidad que se llamó cristiana, sino que la Iglesia existía ya — en germen, virtualmente — antes que Pedro y Juan se hubiesen hecho creyentes. Como *Todo,* como *comunidad,* como *unidad orgánica,* la Iglesia es una institución divina. Porque, en último término, es verdaderamente la unidad de todos los hombres que deben ser rescatados, el cosmos de los hombres, la humanidad como todo, la multitud como unidad y todo esto realizado por la santa humanidad de Jesús.

Esta idea puede sorprender a primera vista; sin embargo es la única que explica el lado visible de la Iglesia y el significado de su historia. Si Cristo es, como la Iglesia lo proclama, el Dios-Hombre redentor de la Humanidad, — y lo es en efecto, — para cumplir su obra, debe religar a Dios, reconciliar no tales o cuales individuos sino la Humanidad como Todo. La miseria de la humanidad caída, la esencia del pecado original que la abrumaba, consistía en que el lazo sobrenatural que la unía a Dios desde su creación y gracias al cual era capaz de realizar la plenitud y la perfección de su ser y de alcanzar su destino, este lazo, digo, fué roto por la falta de Adán. Adán no se separó el sólo de Dios, sino que en él y por él, separó a la Humanidad entera. Este es uno de los dogmas fundamentales del Cristianismo, del que ya encontramos algunas huellas en algunos escritos judíos, posteriores al canon de las Santas Escrituras, y que fué claramente formulado como dogma cristiano, sobre todo por San

Pablo. Este dogma del pecado de nuestros primeros padres, hecho pecado original, y de nuestra redención por el hombre nuevo, Cristo, es el punto central de todo el cristianismo. Constituye el fundamento de esta consideración tan vigorosa, tan conmovedora: que es preciso no mirar a la humanidad como la suma de los seres de una misma naturaleza que nacen y se suceden los unos de los otros; ni tampoco como un conjunto de hombres que, teniendo un padre común, forman por lo mismo parte de una sola y misma especie, y están unidos entre sí. Es necesario representarse a la humanidad como *un solo hombre.* Los hombres están, en efecto, de tal modo unidos y dependientes los unos de los otros, en su naturaleza, en su ser tanto espiritual como corporal, en sus pensamientos, sus voluntades, sus sentimientos, y sus actos; su vida entera, virtudes y faltas, se solidarizan de tal manera que es preciso considerarlos como un Todo, como una Unidad, como un Hombre único para el plan divino de la Redención. No es el hombre individual, sino la Humanidad entera, expresada bajo millares de formas en los individuos, la que forma el hombre total, la plenitud de todos los hombres que existe desde hace millares de años. Así, no hay más que un sólo hombre, el Hombre total, y la falta y el destino de un individuo no son simplemente una falta o un destino personales, sino que se trascienden a toda la Humanidad, en proporción de la misión confiada por la Providencia a este individuo en el funcionamiento y la marcha de este inmenso organismo que constituye la Humanidad.

Estos pensamientos parecen o más bien parecían, no hace mucho tiempo, bastante extraños a la mentalidad

moderna. El individualismo del alma occidental, que se abrió paso con el Renacimiento, después la desmembración y la atomización, si así puede decirse, del hombre y de sus potencias, sobre todo, esa exorcización de la Cosa, del Objeto, de una realidad fuera del Sujeto, y que ha penetrado en el pensamiento moderno después de Kant, y el subjetivismo sin fin, que ha resultado de ello, nos han hecho perder la conciencia de esta interunión e interdependencia de nuestro ser y luego del verdadero fundamento de nuestro ser, es decir, de la Humanidad que nos engendra, nos produce y nos contiene. Nos encerramos en los límites de nuestro Yo y ya no encontramos el camino de la Humanidad, del Hombre completo, total. La categoría "Humanidad" se ha hecho extraña a nuestro pensamiento. No pensamos ni vivimos ya sino en la categoría del Yo. La Humanidad como Todo, como Plenitud, necesitaba ser descubierta de nuevo.

Poco a poco se ve ahora dibujar una orientación completamente diferente del pensamiento moderno, sin hablar de los cambios profundos que se observan también desde el punto de vista puramente filosófico en las teorías del conocimiento. Es necesario atribuírla al empuje persistente del pensamiento cristiano más auténtico (1). Es preciso ver también aquí, en parte, una influencia del Socialismo y de la Gran Guerra.

No nos sentimos cómodos en la estrecha ermita de nuestro Yo, y buscamos salir de ella. Descubrimos entonces que no estamos solos, sino que a nuestro lado,

(1) Cf. R. GUARDINI: Von Sinn der Kirche, 1922, S. 2 ff. 74 ff.

con nosotros, alrededor nuestro, en nosotros; está la Humanidad. Comprobamos, no sin asombro, que formamos parte de ella, que estamos relacionados con ella por una comunidad de ser y de destino y una solidaridad obligatoria, que sólo así nuestro propio Yo puede desarrollarse plenamente y que únicamente insertándonos en esta Humanidad y viviendo por ella llegaremos a ser verdaderamente hombres. Esta actitud nueva del pensamiento permite apreciar mejor la extraordinaria importancia del dogma católico fundamental del primer hombre, Adán, y del hombre nuevo, Cristo, representando ambos a la Humanidad. En el primer hombre, Adán, llamado a la participación de la vida divina, se hallaba a los ojos de Dios Creador toda la Humanidad. Después de haberse desviado del fin sobrenatural que Dios le había señalado desde el principio, la Humanidad, cual planeta salido de su órbita, comenzó a girar como un torbellino alrededor de sí misma. El Yo se convierte en el punto central de sus deseos y de sus esfuerzos, mientras que Dios, fuente primera de su vida espiritual, le parecía como una carga. El día que tomó del fruto del árbol de la ciencia del Bien y del Mal, Adán se convirtió en el primer hombre "autónomo", desde el punto de vista moral y religioso. El hombre no tuvo en adelante como fuente de fuerzas espirituales más que su muy débil Yo. Abandonó a la Fuente, eternamente surgente, del agua vivificadora y cayó en su Yo, una pobre cisterna. Las aguas de esta cisterna no tardaron en agotarse. El hombre enfermo murió en la búsqueda de su propio yo. Toda

la humanidad fué herida de muerte en él. Entonces es cuando, conforme al decreto eterno de los designios de amor concebidos por Dios, apareció el Hombre nuevo, el Hombre de la unión nueva, perdurable, irrompible con Dios, *Cristo* el *Señor*. En su persona se encontró la Humanidad que se había extraviado; el hombre arrancado de la raíz de la vida divina quedó religado de nuevo definitiva y normalmente a Dios, a la Vida de toda vida, a la Fuerza, a la Verdad, al Amor personificados. La Humanidad—no sólo tal o cual individuo, vos o yo únicamente, sino la Humanidad tomada como todo y unidad de todos los hombres — fué reconducida de su lamentable dispersión, de su desmenuzamiento, al Dios vivo. El hombre total fué restablecido y unido a Dios de un modo duradero y de tal modo que, en lo sucesivo, ya no podría, como Humanidad, ser descuajada de esta vida divina, por ninguna especie de falta. Así, Cristo, en su persona divino-humana, es la Humanidad nueva, el principio nuevo, el hombre total en el sentido pleno de la palabra (1).

En el misterio de la Encarnación, la Iglesia se encontraba ya, por derecho, como comunidad orgánica.

(1) Entre los Padres de la Iglesia, nadie ha puesto de relieve la unidad de Cristo y de los creyentes como San Agustín. En esta unidad es donde él encuentra el carácter esencial de la Iglesia:: "Cum ille caput, nos membra, unus est Filius Dei (*in ep. Joan.*, *tr.* 10, 3). Aliter enim est in nobis tanquam in templo suo, aliter autem, quia et nos ipse sumus, cum secundum id, quod caput nostrum esset, homo factus est, corpus ejus sumus (*in Joan. Ev.*, *tr.* 111, 5). Et nos Ipse est (*serm.* 133, 8). Ille caput cum ceteris membris unus homo est. Et cum ascendere nemo potest, nisi qui in ejus corpore membrum ipsius factus fuerit, impletur: quia nemo ascendit, nisi qui descendit... igitur jam non duo, sed una caro" (*serm.* 91, 6, 7).

Los innumerables individuos, la suma de todos los que son rescatados, son ya realmente en su vínculo interior mutuo, en su interdependencia vital, en su comunidad orgánica, el cuerpo de Cristo, absolutamente inseparables de El por toda la eternidad.

He aquí como hay que figurarse las cosas a la luz del dogma de la Redención: la Iglesia no nació solamente el día en que Pedro, Juan y Pablo creyeron en Jesús. Existía ya realmente cuando el Verbo de Dios se unió a la Humanidad, es decir, al conjunto de los hombres que debían ser rescatados, para formar una Naturaleza divino-humana. La Encarnación con su fin de universal Redención es, para el fiel católico, el fundamento, el principio orgánico de esta comunidad nueva que llamamos Iglesia. El cuerpo de Cristo y el reino de Dios eran ya algo objetivo, realmente causado, por el hecho mismo de hacerse el Verbo carne para salvar a todos los hombres (1).

Es preciso penetrarse de todas estas ideas dogmáticas fundamentales si se quiere comprender exactamente la noción de la Iglesia en toda su extensión y profundidad, Desde este punto de vista solo, se puede comprender plenamente por qué la idea de comunidad es tan preponderante en ella, y por qué la comunidad no resulta de la multitud de los creyentes. Es algo transpersonal; la

---

(1) SAN AGUSTIN: Dominus autem securus moriens dedit sanguinem suum pro ea, quam resurgens haberet, quam sibi jam conjunxerat in utero virginis. Verbum enim sponsus et sponsa caro humana; et utrumque unus Filius hominis, ubi factus est caput Ecclesiae, ille uterus virginis Mariae thalamus ejus, inde processit tanquam sponsus de thalamo suo (*in Joan. Ev., tr.* 8, 4).

Unidad penetra y domina a la Humanidad rescatada. No es, por otra parte, algo vago e indeterminado, es la unidad interior concreta de la humanidad rescatada y unida a Cristo. Lo que caracteriza a la Iglesia Católica es que abarca no tales o cuales individuos sino al hombre total (1).

De ahí, dos consecuencias muy importantes. Ya hemos señalado la primera: el órgano del Espíritu de Jesús Redentor, hecho hombre, su incorporación, su manifestación visible, no es una personalidad particular, sino la comunidad como tal, no el Yo, sino el Nosotros. El Espíritu de Cristo se realiza en la comunidad, en el Nosotros. *La visibilidad de la Iglesia no consiste solamente en la visibilidad de sus miembros tomados individualmente, sino en la visibilidad de su unidad, de su comunidad.* Ahora bien, quien dice comunidad, unidad que se sobrepone a los miembros, dice coordinación e interdependencia de las partes. Y aquí está la segunda consecuencia del dogma de la Encarnación Redentora. Esta unidad en Cristo no es puramente mecánica que resulta de una yuxtaposición, sino orgánica que lleva consigo una diferencia interna. El cuerpo de Cristo, como todo organismo superior, tiene miembros y órganos con sus papeles respectivos y sus funciones que, a su vez, dan al cuerpo su constitución especial y se sirven los unos a los otros, Ya San Pablo, el primer apóstol que emplea esta expresión "cuerpo de Cristo", se explica muy claramente a este respecto en la Epístola

(1) Se encontrará, desde otro punto de vista, una justificación de esta concepción en la obra de G. RENARD, *La Théorie de l'Institution. Essai d'ontologie juridique.* París, 1930.

a los Corintios (I Cor., XII, 4-6, 12, 27-28): "Pues hay repartimientos de gracias, mas uno mismo es el Espíritu: y hay repartimientos de ministerios, mas uno mismo es el Señor: y hay repartimientos de operaciones, mas uno mismo es el Dios, que obra todas las cosas en todos. . . Porque así como el cuerpo es uno, y tiene muchos miembros, y todos los miembros del cuerpo, aunque sean muchos, son no obstante un solo cuerpo: así también Cristo. . . Pues vosotros sois cuerpo de Cristo, y miembros de miembro. Y así a unos puso Dios en la Iglesia, en primer lugar Apóstoles, en segundo Profetas, en tercero Doctores, después virtudes, luego gracias de curaciones, socorros, gobernaciones, géneros de lenguas, interpretaciones de palabras". El apóstol estima, pues, claramente que esta comunidad constituye esencialmente un organismo variado, que el cuerpo opera por las distintas funciones de sus diferentes miembros y que sin embargo el solo y el mismo Espíritu de Cristo es quien conserva la unidad de esta plenitud. Sin duda, San Pablo no habla todavía de la distinción teológica precisa entre las diferentes funciones vitales de un organismo, que llegó a introducirse por el desarrollo posterior de la especulación teológica. El progreso del pensamiento ha llegado a establecer, en efecto, que ciertos dones, tales como los del apostolado, la enseñanza y el gobierno pertenecen a la constitución misma de la Iglesia, que no puede concebirse sin ellos, mientras que otros, como la profecía, los milagros, las lenguas, provienen de la plenitud sobreabundante de la vida cristiana, y son signos y manifestaciones de la vida cristiana más que funciones esenciales.

Pero la doctrina que hace del cuerpo de Cristo un ser organizado, que obra esencialmente por órganos diversos aunque permaneciendo uno interiormente por el Espíritu de Cristo que lo anima, es propia de San Pablo. Constituye una parte fundamental del mensaje cristiano que nos ha sido transmitido.

¿Dónde se encuentra más propiamente esta organización de los miembros en el cuerpo de Cristo, esta unidad en la multitud, esta multitud en la unidad?

Ante todo, hagamos una primera observación: Por la consecuencia de que no es el individuo, el particular, sino la Unidad, la comunidad, la depositaria del Espíritu de Jesús y que su visibilidad consiste sobre todo en la visibilidad de esta Unidad esencial, el organismo visible que la Iglesia exige, precisamente, para que sea visible, un principio real de unidad. En él deberá traducirse y manifestarse en cierto modo, la unidad transpersonal de todos los fieles a la vez, y proteger esta unidad que expresa y conserva. El *Papa* es su expresión visible y su garantía permanente. Desde este punto de vista, es fácil comprender cómo el Papado expresa de la manera más pura la forma esencial de la Iglesia. Aunque los *Evangelios* no dijeran nada sobre la vocación de Pedro, como roca sobre la cual la Iglesia está construída, como depositario de las llaves, como pastor de los corderos y de las ovejas, el principio esencial de la vida divina, que se encuentra en la Iglesia, no por eso habría dejado de crear el papado, por la lógica misma de la vida, que impulsa a todo ser a desenvolverse plenamente. En efecto, la comunidad cristiana busca y encuentan en él la conciencia de su unidad esencial; se

interpreta y se coloca a sí misma como el reino, el cuerpo de Cristo sobre la tierra que es uno. El fiel no considera jamás al Papa como una autoridad subsistente, independiente de esta unidad, como una especie de personalidad, semejante a Moisés o Elías, dotada de un carisma, de un pleno poder supraterrestre. El Papa es, para todo fiel, la encarnación visible de la unidad de la Iglesia, este principio real, objetivo, en el cual toma forma la humanidad rescatada y que engendra una unidad definida. La unidad de los hermanos se hace visible por el Papa. La mirada pasa así muy por encima de los límites de los individuos, de las fronteras de los pueblos y de las civilizaciones, de los mares y desiertos. La inmensa cristiandad, las relaciones de interdependencia espiritual entre sus miembros, su grande y santa comunidad de caridad se muestran visibles en el Papado, como noble y sublime realidad. Por eso se comprende que ni los abusos de este poder pontifical, ni la debilidad humana de algunos de los que han llevado la tiara pueden quitar el respeto y el amor que se debe al papado mismo. Cuando, respetuosamente, besa la mano del Papa, tiene conciencia de abrazar a todos sus hermanos que se reunen en el Papa; su corazón se ensancha hasta el corazón de la cristiandad entera, de la unidad en la plenitud.

Y el Papa, a su vez, enseña, obra, lucha, sufre en nombre de esta unidad. El puede, ciertamente, ya que, según la sabia disposición de la Providencia, es al mismo tiempo obispo de la comunidad de Roma, dar decretos y decisiones que se dirijan sólo o alcansen a

la Iglesia de Roma. Pero cuando habla como Papa, como sucesor de Pedro, entonces, como depositario visible y garantía de la unidad, expresa la plenitud definida del cuerpo de Cristo, es el principio en el cual la unidad transpersonal del cuerpo de Cristo se ha hecho realidad visible en este mundo. Habla no como déspota, como soberano absoluto en el sentido antiguo, sino como jefe de la Iglesia, en relación interior y vital con el conjunto del organismo de la Iglesia. No es para él, el caso de una Pitonisa de Delfos, al decidir cuestiones de fe según su voluntad arbitraria o sus ideas personales. Está, por el contrario, como lo dice expresamente el Concilio del Vaticano, obligado en conciencia y estrictísimamente a no promulgar sino después de haberlos juzgado muy seriamente los datos revelados, contenidos en la conciencia escrita y no escrita de la Iglesia, en las fuentes de la fe que son la Santa Escritura y la Tradición.

Por otra parte, es de la esencia de la Iglesia como unidad transpersonal y, por lo mismo también de la esencia del Papado, que el Papa no pueda ser considerado como un *simple delegado* de la Iglesia y vocero de la opinión general. Si el "Nosotros" de la comunidad cristiana no resulta del conjunto de los miembros, con mayor razón, no se confunde con ellos. Constituye una unidad transpersonal colocada en un Dios hecho hombre, un principio de organización que obra en sí y por sí, una especie de principio de ser que tiene su actividad propia, el Papa, en quien Cristo ha querido que este "Nosotros" tomase una forma visible. El Pa-

pa gobierna, pues, en virtud de un derecho propio, independiente, *ex sese*, lo que quiere decir que, en su acción, no depende desde ningún punto de vista de cualquiera función que fuere del cuerpo de Cristo, ni del asentimiento de la asamblea del episcopado ni de los obispos en particular, ni de los otros fieles, aunque deba discernir y tomar la doctrina revelada en la tradición siempre viviente (1). No es solo *un* "Pastor" como otros, antes bien es *el* único Pastor que ha recibido del Pastor Supremo, el Mesías, misión de apacentar las ovejas (cf. Joan XXI, 15 sigui.). Además, no es únicamente una de las piedras del edificio sagrado de la Iglesia, no es tampoco la primera piedra, es la roca (cf. Math. XVI, 18) sobre la cual se apoyan todas las demás piedras. De él es de quien todo el edificio tiene su existencia y su solidez. El nuevo Código de Derecho Canónico afirma esta idea de manera particularmente enérgica cuando dice (can. 218 §1, 2) de este pleno poder del Papa que "es independiente de toda autoridad humana" y se ejerce inmediatamente no solamente sobre las "Iglesias" particulares, sino sobre todos los "Pastores y fieles" (suprema et plena potestas jurisdictionis in universam Ecclesiam).

Lo que es el Papa para la Iglesia universal, el *Obispo* lo es, en un sentido análogo, para la comunidad particular que le está confiada, su diócesis. El es la expresión visible, la realización de su unidad interior, el amor de los miembros de la comunidad, de los unos para los otros, la comunión e interdependencia sensible

(1) Cf. SCHEEBEN: *Dogmática*, t. I, libr. I, C, II.

de los fieles (Moehler). Por eso, para un católico, no hay palabras más respetables sobre la tierra que las de Papa y las del Obispo. En las épocas en que el sentido católico animaba a todo el mundo occidental, ningún honor parecía demasiado grande, ni ningún ornamento demasiado precioso para el Papa o el Obispo. Todo esto no se dirigía, ni se dirige a la persona misma del Papa o del Obispo — nadie distingue mejor que el católico entre la persona y la función —, todo esto se dirige exclusivamente a su carácter y a su función sublime que es representar y guardar la unidad del cuerpo de Cristo sobre la tierra. Quien asiste a una misa cantada celebrada por el Obispo, y, sorprendido de un tal extraordinario despliegue de pompa y de magnificencia, de tantas grandiosas ceremonias alrededor de la persona del Obispo, no ve en ello más que una reproducción o resto de las ceremonias de la corte de Roma y de Bizancio, sólo ve un aspecto de la verdad. La idea viva, a menudo inconsciente, que inspira toda esta magnificencia, es la alegría del creyente en presencia de su Iglesia, de su poderosa unidad, de la afirmación de la unión con sus hermanos en el mismo cuerpo de Cristo personificado en su Obispo y como realizado en él por el carácter episcopal. Un solo Dios, una sola fe, un solo amor, un solo hombre: tal es el pensamiento que anima todo el esplendor de las ceremonias e impulsa a darles forma grandiosa y conmovedora. Es una preocupación e invención del amor, del amor a Cristo y a los hermanos unidos en El.

A la luz de esta grande idea del Papado y del Episcopado se desvanecen, como por sí mismas, las objeciones que se nos hacen ordinariamente en nombre de la humildad y del amor fraternal que Cristo pide a los primeros representantes de la autoridad en su Iglesia. Se ha creído ver en las palabras por las que Jesús allana la discusión de los apóstoles sobre la precedencia entre ellos, "el más decisivo argumento interno" contra los que dicen que Jesús instituyó el Papado (1). Los apóstoles quedaron descontentos de la petición formulada por la madre de los hijos del Zebedeo al pedir para el uno la derecha, y para el otro la izquierda del Maestro. Jesús les dice: "Sabéis, que los que se ven mandar a las gentes, se enseñorean de ellas: y los príncipes de ellas tienen potestad sobre ellas. Mas no es así entre vosotros: antes el que quisiere ser el mayor será vuestro criado: y el que quisiere ser el primero entre vosotros se hará siervo de todos. Porque el Hijo del hombre no vino para ser servido, sino para servir y dar su vida en rescate por muchos. (Marc. X, 42 sigu.).

Aquí, evidentemente, Jesús rechaza, para sus discípulos, el ejercicio brutal de la autoridad de los monarcas de su tiempo, en particular en el mundo pagano. A los discípulos de Jesús se les reconocerá no por esta ambición de dominar sino por su disposición a servir. En el reino de Dios, nada "de hacer de Señor", nada "de autoridad que se haga sentir brutalmente", sino sólo un Servicio que ama y un Amor que sirve. Los mismos términos indican claramente que el Maestro pre-

---

(1) F. HEILER: *Op. cit.*, p. 40.

tendía excluir de su Comunidad, no *toda especie* de autoridad, sino únicamente la que fuera brutal y despótica. Este sentido parece aún más claro cuando se compara ese pasaje con el de San Lucas (XXII, 24) que expresa así el logion de San Marcos: ''Que el más grande entre vosotros hágase como el menor: y aquel que precede como el que sirve . Es, pues, evidente que, en la comunidad de sus discípulos, debe haber quienes son ''más grandes'' y ''quienes gobiernan''. La recomendación de la humildad y del amor fraternal va contra el abuso egoísta del principio de autoridad, de ningún modo contra el principio mismo. ¿Cómo, Jesús podría darse entonces a sí mismo como el tipo del amor que sirve a sus hermanos, cuando se presenta, en la misma proposición, y con un cierto énfasis, como el ''Hijo del Hombre'', como el Maestro del porvenir, del juicio, como el que tiene todo poder? No ya porque su amor que sirve a sus hermanos excluya su dignidad eminente de Hijo del hombre, ni su mandato de la humildad y del amor fraterno la idea de jerarquía. Ver en la idea de primacía una contradicción directa con la recomendación de Jesús sobre la humildad y el amor, e inconciliable con ella, es dar una falsa interpretación al pensamiento del Maestro. Por el contrario, comprendiendo bien la idea del Papado y del Episcopado, esta palabra de Cristo se explica y se encuentra plenamente realizada: pues la carga del Soberano Pontificado, considerada desde el punto de vista de la realidad sobrenatural de la Iglesia, no es sino el amor personal, la unidad visible en la caridad del cuerpo de Cristo so-

bre la tierra. En sí mismo es precisamente lo contrario de un poder despótico, y debe su origen no a la violencia y al orgullo, sino a la caridad. El cargo del Papa y del Obispo es el pleno poder divino al servicio de la caridad.

A veces, es verdad, las conciencias católicas encontrarán un acento algún tanto rudo e imperioso en la advertencia dada por la autoridad pontifical. Es San Pablo que exclama: "Iré a vosotros con la vara!" (1 Cor., IV, 21), A veces su excomunión resonará a través del mundo con el mismo tono y el mismo estilo que empleabà San Pablo cuando excluía al incestuoso de la comunidad de Corinto. Aun entonces, esta caridad que se irrita y que castiga es caridad, caridad para la comunidad que es necesario preservar.

El Papado posee, pues, el primado de la caridad. En la Iglesia, ninguna Jerarquía tiene derecho a otra cosa que al ejercicio de la caridad. ¡Ay del pontífice que abusara de su primado de caridad haciéndole servir a fines egoístas, para satisfacción de una ambición personal, de una codicia o de otras pasiones humanas! Pecaría contra el cuerpo de Cristo, violentaría a Cristo. Queda sometido al juicio enteramente como el último de los miembros de Cristo. ¡Qué terrible será para él la palabra que Cristo le dirigirá el día del juicio! "¿Pedro, me amas? ¿me amas más que éstos?" He aquí, en efecto, el grande, el privilegio precioso de su cargo: amar a Cristo y a su cuerpo más que los otros, realizar el título de honor que el Papa San Gregorio Magno se dió de "Servidor de los Servidores de Dios".

"Los que tienen la autoridad, declara Pío XI, en su primera Encíclica *Arcanum Dei,* son simplemente los servidores del bien público, los servidores de los Servidores de Dios, y "a ejemplo del Maestro", sobre todo de los débiles, de los que se encuentran en la necesidad (1).

La carga pontifical es, ante todo, servicio de la comunidad, caridad, abnegación. Tan pronto como el cargo no está ya en juego, no se trata ya del Papa o del Obispo, sino simplemente de su persona privada, no hay más dignidad en la Iglesia. Entonces se aplica la palabra de Jesús: "Vosotros sois todos hermanos" (Math. XXIII, 8). En la Encíclica que acabamos de citar, el Papa Pío XI pone de relieve con fuerza esta idea: "En este solo reino existe una verdadera igualdad de los derechos, todos están adornados de la misma grandeza y de la misma nobleza, conferida por la misma preciosa sangre de Cristo. "En el reino de Cristo, no existe sino una especie de nobleza, la del alma. El que lleva la tiara posee, es verdad, el carisma que lo hace la roca sobre la cual está edificada la Iglesia, pero este privilegio no es para él, es para sus hermanos. Personalmente, no tiene ni más derechos cristianos ni menos obligaciones que el más pobre vagabundo. También él, y antes que todos los otros, es deudor a la misericordia de Dios y tiene necesidad de las plegarias de

---

**(1) SAN AGUSTIN se complace en señalar en la autoridad eclesiástica el "servicio" de la caridad. Cf. especialmente *C. Faust.* 22, 56: praesunt, non ut praesint, sed ut prosint; *C. ep. Parm.* 3, 3, 16, 16: sic praeest fratribus ut eorum servum se esse meminerit.**

sus hermanos. Si su conciencia está cargada de culpas, también él debe someterse al tribunal de la penitencia, aunque sea ante el más simple de los Frailes Menores. Y si es tentado, a ejemplo de los hijos del Zebedeo, de gritar al Señor: "Señor, hacedme sentar a vuestra diestra o a vuestra izquierda en vuestro reino", el guía de su alma deberá responderle: "No sabéis lo que pedís. ¿Podéis beber el cáliz de Jesús?" La historia de la Iglesia testifica, para todo espíritu sin prejuicio, la seriedad y la austeridad de los papas en el cumplimiento del deber de su cargo. Muestra también que la elevación de sus funciones, lejos de haber sido incompatible con la humildad, la caridad y la abnegación, los ha llevado, por el contrario, a la vida interior más profunda. Se encontrará, sin duda, que tal o cual papa del siglo X o del Renacimiento ha pagado su tributo a la fragilidad humana. Confesemos que son muy pocos frente a la multitud brillante de santos y de mártires que la sede de Roma ha dado ya a la Iglesia. Puédese aplicar, "mutatis mutandis", a la mayoría de los papas lo que un teólogo protestante, Gualterio Koehler (1), escribe del Papa Pío X: "No le interesaba lo concerniente a la dominación política en la sociedad actual. Era el sacerdote que, teniendo la hostia bien alta, sin mirar ni a derecha ni a izquierda, sólo se preocupaba de llevar a su Salvador a través del mundo". ¡Sí! Esforzarse por hacer pasar al Salvador en medio del mundo, consagrarse a Cristo sirviendo a la comunidad, tal es el papel esencial del Papado.

---

(1) *Christliche Welt*, 1914, p. 913. (El mundo cristiano).

Todo egoísmo, todo despotismo y todo poder personal debe, pues, excluirse rigurosamente de la Iglesia. En ella se realiza el sueño más audaz de la igualdad democrática. En ella la unidad y la caridad fraterna se han edificado una casa. Y en esta casa habitan solos, según la expresión de San Cipriano, repetida por San Agustín (de bapt. c. Don., VII, 49) los que tienen un mismo corazón y un mismo espíritu. El espíritu del Maestro circula por ella, el espíritu que ha inspirado esta luminosa palabra: "Vosotros no tenéis sino un solo Maestro, todos vosotros sois hermanos".

## III

## A CRISTO POR LA IGLESIA

> ***"Porque donde están dos o tres congregados en mi nombre, allí estoy en medio de ellos."***
>
> (MATH., XVIII, 20).

La cuestión del "alma" del Catolicismo suscita necesariamente la del Dios vivo y la del Misterio de Cristo.

Evidentemente, es imposible tratar, aun sumariamente, y resolver aquí todos los problemas que van unidos a esta cuestión. Contentémonos con indicar simplemente, pero con claridad, la vía que sigue el fiel para llegar *hasta el Dios vivo y hasta Cristo.* Siguiéndola, veremos muchas claridades que iluminarán al Catolicismo y nos permitirán comprender mejor la manera de ver y pensar y sentir del católico.

La posición fundamental del Catolicismo se resume en esta frase: Alcanzo a Dios a través de Cristo en la Iglesia. Encuentro al Dios vivo por medio de Cristo que obra en su Iglesia.

El dogma católico reposa sobre esta augusta Trinidad: Dios—Cristo—la Iglesia.

¿Cómo llega el católico a la certidumbre de la existencia de *Dios*, y puede decir su *Credo in Deum?* De

manera plena y completa, por medio de la Revelación y de la Gracia, pero por la razón natural puede ya conocerlo con certidumbre. El Concilio Vaticano enseña que Dios puede ser conocido con certeza como principio y fin de todo por el mundo visible. Este conocimiento se adquiere tanto más fácilmente cuanto con más claridad, tenemos conciencia del carácter particularísimo de esta cuestión de Dios y de la religión, así como de las indagaciones que exige. Es difeferente, en efecto, de la de las costumbres de los insectos, por ejemplo. Este carácter particularísimo de la cuestión religiosa resulta naturalmente de la dependencia, de la limitación y de la imperfección de nuestro ser. Tan pronto como me miro, veo, sin trabajo, que no soy un ser absoluto. Mi dependencia la veo con evidencia por todos lados. Por todas partes siendo mis límites, mis confines; por todas partes, caminos que súbitamente son cortados. El descubrimiento de lo absoluto no es, pues, el resultado laborioso de indagaciones filosóficas profundas, es sencillamente la conclusión de una pura y simple reflexión sobre mí mismo. Por el hecho de comprobar mi carácter de dependencia, pongo el fundamnto de la existencia de lo absoluto De ahí, sin más razonamiento, me hago el siguiente raciocinio práctico: mi ser completamente dependiente está evidentemente relacionado y ligado con lo absoluto. No estoy en el mismo plano que él. Por lo tanto, mi actitud interior *con respecto* a este absoluto debe revestir un carácter moral y religioso, es decir, lleno de humildad, de respeto, de pureza y de amor.

Si se entra en el problema de Dios, no con esta actitud moral, sino como hombre prendado de su autonomía y de su suficiencia, como si se tratara de una cuestión completamente indiferente, sin relación con los intereses esenciales de la vida — y con mayor motivo, si procede como juez que va a interrogar a un acusado sospechoso — revela entonces un desconocimiento absurdo de la realidad, una manera inadmisible de erigirse a sí mismo en absoluto. Se engaña a sí mismo creyéndose estar en la esfera de lo absoluto, y en el mismo plano que él o como si se hubiese encarnado en nosotros. Todo el que trata la cuestión de Dios como indiferente o con la actitud de un pensador autónomo, se erige realmente a sí mismo en absoluto. Esta secreta pretensión es la verdadera causa que impide emitir en estas cuestiones una respuesta satisfactoria. Si Dios existe, si es persona viviente, no depende de mí, que soy tan relativo y tan dependiente, sino de El solo a quien yo debo conocer. La cuestión que se plantea no es: ¿Tengo el poder? sino: ¿Tengo el *derecho* de conocer a Dios? ¿Llámame El a este conocimiento? Presentarla de un modo enteramente profano y como si se tratara de cosa indiferente, es no comprenderla y no tener para Dios el respeto que se debe. Dios no se deja arrebatar su honor. Si la traslado al terreno moral y religioso, en el sentido que acabamos de indicar, la actitud de mi espíritu es, si así puede decirse, positiva, fecunda y constructiva, en lugar de ser negativa y disolvente. Solo esta posición me permite darme cuenta con certeza de la verdadera realidad misteriosa del

mundo y encontrar en él las huellas de Dios. Veo entonces muy bien las innumerables líneas concéntricas del macrocosmos y del microcosmos alrededor del mismo punto central. Y sólo desde este centro se puede ver su unidad y su verdadero sentido. Llego así a un primer principio de todo, a una idea y una voluntad suprema que domina y gobierna el mundo; y también, yendo más lejos, a un ser real dotado de voluntad, absoluto y personal, en un sentido superior y trascendente, y que obra en el mundo.

La razón natural se detiene ahí, en un Dios vivo, personal, principio y Providencia del mundo. Ella no podría hacerme conocer la existencia ni tampoco la simple posibilidad de un cambio de vida y de amor con El. Ciertamente, la creación nos revela la omnipotencia, la sabiduría y la bondad de Dios, pero únicamente en la medida en que todas estas cualidades se reflejan en ella. Ella no puede atestiguar la infinita riqueza de su amor creador, ni permitirnos penetrar en lo íntimo del corazón de Dios. Ella no me permite rebasar los fríos datos de la naturaleza. ¿No es Dios más que creador y conservador de mi ser? ¿Es o quiere ser más todavía para mí? "El, que habita una luz inaccesible" (I Tim., VI, 16), permanecería en la intimidad de su vida, "el misterio escondido desde tiempos eternos" (Rom., XVI, 25) si, por un acto de la más libre generosidad personal, yendo más allá de las leyes de la naturaleza, no se revelara a nosotros por una palabra viva. Dios, no se descubre a nosotros, hombres, en su vida íntima, total, "el misterio que ha estado escon-

dido en los siglos y generaciones" (Coloss., I, 26) sino por modo sobrenatural, *por la palabra que pronuncia El mismo.* Este es el gozoso mensaje de Cristo: "Habiendo hablado en otro tiempo Dios muchas veces, y en muchas maneras, a los padres por los profetas: últimamente en estos días nos ha hablado por el Hijo..". (Heb. I, 1-2).

La penetración de lo divino en lo humano se ha hecho en Cristo realidad permanente, vivificante. Y el Verbo se hizo Carne. Esta fe en *Jesús,* en un Dios encarnado, constituye la segunda columna que sostiene el edificio de la fe cristiana.

¿Mas cómo es llevado el católico a creer en *Jesús,* el Hijo de Dios? Para responder a esta pregunta, es necesario apelar a un carácter distintivo del Catolicismo: la importancia preponderante de la comunidad de la Iglesia para procurar la certeza de la fe. El católico no llega a Jesús de un modo mediato, por el medio de los documentos de la literatura, es decir, de las Santas Escrituras, sino de manera inmediata por una especie de contacto personal con Cristo vivo en su comunidad. Expliquémonos.

La *Biblia* es evidentemente para el católico un libro santo, inspirado por Dios y por lo tanto infalible en lo que enseña. El católico acoge con agradecido júbilo el retrato fiel que los *Evangelios* nos trazan de Jesús. "Sin la Escritura, dice Moehler (1), no hubiéramos tenido las expresiones mismas de Jesús, ni cono-

(1) J. A. MOHLER: *Die Einheit in der Kirche oder das Prinzip des Katholicismus,* 1825, p. 55 (La Unidad de la Iglesia o el Principio del Catolicismo).

cido cómo hablaba el Hombre-Dios, y me parece que ya no podría vivir si no le oyera hablar más''. No es sin embargo en la Escritura donde el católico encuentra su fe, puesto que ya la tenía antes que hubiesen aparecido la primera carta de apóstol o el primer evangelio. Su fe empezó cuando San Pedro confesó en Cesárea de Filipo "Tú eres el Cristo, el Hijo de Dios vivo".

Por medio de esta afectuosa comunicación con Jesús, bajo la impresión de sus palabras a la vez exquisitas y profundas, de los prodigios que obraba, más aún por el contacto inmediato con su persona viva es como comenzó a asomar esta claridad en la pequeña comunidad de los discípulos, esta idea nueva de que el Cristo se había manifestado en Jesús. El hombre no puede ver la majestad de Dios directamente y sin mediador, sino solamente como en un espejo, como en un enigma, bajo las formas deficientes de lo humano y de lo finito; es necesaria la intervención de Dios, la iluminación divina, nuevos ojos para ver mejor y, a través de la apariencia creada, reconocer a Dios en Jesús con certidumbre absoluta. Así se explica la palabra de Jesús a Pedro: "No te lo reveló carne ni sangre, sino mi Padre que está en los cielos". Desde el principio de la predicación cristiana, encontramos esta verdad: que no es ni el simple conocimiento, ni la ciencia, ni aun la ciencia teológica, lo que lleva al misterio de Jesús, sino sola la gracia de Dios, y que, por lo tanto las disposiciones de humildad, de respeto, de amor son mucho más importantes para penetrar en el mundo sobrena-

tural que cualquier conocimiento científico. "Nadie puede venir a mí, si no le trajere el Padre que me envió" (Joan., VI, 44). El alma que busca no puede tomar, delante de lo divino, más que una actitud de expectación, de docilidad. La respuesta satisfactoria sólo la espera de arriba. Por eso, es un error exigir una demostración tan rigurosamente científica de la divinidad de Jesús que el hombre indiferente desde el punto de vista moral y religioso, o aun corrompido, que el egoísta y el que está enteramente absorbido en las preocupaciones de los sentidos, en una palabra que todos, sin excepción, puedan tocar con el dedo la divinidad de Jesús y estén forzados a creer. ¡Como si la fe fuera una verdad que se impone de la misma manera que dos más dos son cuatro! Dios, el Infinito, el Santo no se deja alcanzar por manos profanas. No se entrega sino a los que se dirigen a El con profundo respeto. ¡Qué sería de un Dios que se dejara calcular por cualquiera, como la suma de los ángulos de un triángulo, cuyos fieles más ardientes — si la divinidad de Jesucristo se demostrara matemáticamente — pudieran ser los sabios y los prudentes de este mundo, los satisfechos y los egoístas en lugar de los pobres de espíritu y los que tienen el corazón puro! El misterio y la gracia son de la esencia de lo divino. ¿Se comprende ahora el sentido profundo de la palabra de Jesús a Pedro: "No te lo reveló carne ni sangre, sino mi Padre que está en los cielos"?

La tempestad del día de *Pentecostés* hizo brotar en llamas vivas el fuego que se cobijaba en el corazón de

Pedro, y este fuego cayó sobre todos los que lo rodeaban. Ya no era simple idea, era certeza vivida más fuerte que la cervidumbre de la cólera del sanhedrín y de los emperadores romanos: "A este Jesús, Dios Padre lo ha resucitado y está elevado a la diestra del Padre" (Act., II, 32 y sigu.). Era la hora del naci miento de la nueva fe, al mismo tiempo que de la nueva Iglesia. ¿Por qué creyeron los apóstoles? Porque el soplo del Espíritu los había vuelto clarividentes para las realidades de que estaban circundados: la aparición de Jesús, su vida, su muerte y su resurrección. Esto es lo que permitió ver a todos, en una especie de intuición de conjunto y sin ninguna duda posible, a través de su humanidad, la "Majestad Divina", que resplandecía en su rostro. Todo lo que habían presentido, esperado, creído del misterio de Jesús, mientras vivían con El sobre la tierra, todo esto había sido hasta ahora fe humana y por lo tanto certeza frágil. De vez en cuando solamente, como en Cesárea de Filipo (Math., XVI, 16, 17), se les concedió una visión más profunda. Mas no les penetró completamente, y muy pronto, bajo las impresiones de la vida cotidiana y sobre todo ante el temor del viernes de la Pasión, quedó recluída en el rincón más oculto de su conciencia. En la viva y cálida claridad de Pentecostés nace la fe verdaderamente divina y saludable. En este día todos los rayos de luz hasta ahora débiles y dispersos se unen en un haz de resplandeciente claridad que les hace ver directamente la divinidad de Jesús y todo el mundo de las realidades sobrenaturales que la acompañan. Tan clara fué

esta vista, tan grande esta certeza, que los transformó por completo. Estos hombres de poca fe, siempre preocupados en presentar cuestiones, estos egoístas de una ingenuidad infantil se lanzan ahora, llenos de espíritu, de sacrificio y de valor, a la conquista del mundo civilizado. Ellos fueron los que llevaron esta llama nueva tanto al palacio del César como a las cabañas de los esclavos. Doce pescadores sencillos y sin cultura tomaron al mundo en sus redes y esto sin más medios que su fe y su resolución de afrontar la muerte por ella. Así, la nueva fe entró en la historia no como obra humana, sino como *manifestación del Espíritu,* como *Fuerza Divina.*

El historiador no puede negar el hecho. Puede ciertamente juzgar de otro modo esta manifestación, pero a condición de despreciar los antecedentes psicológicos, pues esta manifestación de Pentecostés no ha quedado aislada: ha sido el punto de partida de un incendio en el mundo, inaudito en la historia, de una fusión religiosa de los espíritus que dura todavía. Semejante unión y sociedad de las conciencias es psicológicamente inexplicable si las predisposiciones del hombre a lo Divino no hubieran encontrado y no continuasen hallando en ella su plena satisfacción. Así, pues, lo sucedido en el día de Pentecostés es un hecho: la predisposición del alma humana para lo sobrenatural y divino. Es esto lo que le da una significación e importancia que rebasa las de un simple hecho particular y lo transforma en un hecho *humano.* A todos los otros fenómenos religiosos particulares referidos por la histo-

ria, ya se trate de Simón Mago, ya de Menandro, de Dositeo, o de Elcesai, les falta este carácter, el único que puede darles valor: crear un lazo durable entre las almas. Desaparecen tan rápidamente como han aparecido, mostrando a las claras que su carácter religioso era puramente aparente y ficticio y no corresponde a nada verdaderamente humano.

El hecho de Pentecostés fué un incendio que se propagó en la humanidad y que no se ha extinguido aún. He aquí lo que le distingue y es decisivo, y lo que el historiador no tiene derecho a olvidar. El psicólogo, por su parte, debe comprobar lealmente que no se trata aquí de fenómenos de sugestión en las turbas, ni de alucinación, sino de experiencia auténtica y original, de un despertar, atestiguado experimentalmente, de una realidad nueva, más elevada, en la conciencia de la multitud el día de Pentecostés. Una filosofía sin prejuicios puede edificar sobre esta base la credibilidad del origen sobrenatural del hecho de Pentecostés y así justificar racionalmente lo que San Pablo dice del *Evangelio*: "Es virtud de Dios para salud a todo el que cree" (Rom., I, 16).

El Pentecostés de los primeros discípulos es una manifestación de lo divino y presenta dos caracteres: *catolicidad* o universalidad y rigurosa *unidad*. La catolicidad que la hace convenir a todos es esencial a lo que es divino. Allí donde está Dios, no hay "acepción de personas". Es imposible que la realidad divina aparecida en Cristo fuese para los unos y no para los otros, para los judíos y no para los Bárbaros. Lo que es di-

vino conviene evidentemente a todos y tiene también necesidad de todos. Dios no puede operar sino en la plenitud, en el conjunto de los hombres y no en algunos solamente. Un Cristo limitado no sería Cristo. Esta característica del primer Pentecostés se manifiesta en el milagro de las lenguas: "¿Pues cómo les oímos nosotros hablar a cada uno en nuestra lengua nativa? Partos, Medos y Elamitas, los que moran en la Mesopotamia, en Judea y Capadocia"... (Act., II, 8 y 9). En el momento preciso en que la fe nueva hacía su entrada en el mundo, abarcaba a la humanidad entera, era fe católica. "La Iglesia naciente era ya anunciada en todas las lenguas" (San Agustín, Serm., 266, 2). Y esta catolicidad era catolicidad en la unidad. Todos estaban reunidos alrededor del colegio apostólico, alrededor de Pedro, y todos se comprendían. Un solo Dios, un solo Cristo, una sola fe, una sola lengua. Plenitud en la unidad, unidad en la plenitud. Así es como la nueva fe hizo su entrada en el mundo.

¿Cómo ha progresado después en el mundo? ¿Cómo ha llegado hasta nosotros, hasta mí? De la misma manera que llegó a los apóstoles, es decir, por la Palabra Viva y por el Espíritu Vivificador.

Hemos observado ya: que Jesús preparó a sus discípulos por su palabra viva, para el prodigio de Pentecostés. Sus discípulos dijeron ser "los testigos oculares y los primeros servidores de la Palabra" (Luc. I, 2). Tan pronto como se produjo el milagro de Pentecostés, les vemos anunciar el Evangelio y dar testimonio de Jesús, "En Jerusalén y en la Judea, en Samaria y hasta las extremidades de la tierra" (Act., I, 8). Al-

gunos compusieron relatos para dar a conocer la vida de Jesús y la actividad de los principales apóstoles. Escribieron también cartas a algunas personas e iglesias cristianas, en las cuales reflejaron la enseñanza de Cristo y su vida, para responder a las cuestiones particulares puestas por las circunstancias o las situaciones especiales de los destinatarios. Pero los apóstoles formulaban estas comunicaciones, según las ocasiones, ya para reforzar ciertos puntos, ya para preparar su predicación oral. Aun las Epístolas a los Romanos, a los Efesios, a los Hebreos, cuyo contenido es de orden general, tienen sobre todo en vista las particulares necesidades de las comunidades destinatarias. No pretenden ser una exposición completa de la fe cristiana. Se cuidaban tan poco de consignar por escrito el mensaje evangélico que muchos apóstoles no nos han dejado nada y aun algunos escritos de apóstoles tal vez se perdieron (I Cor., V, 9; Coloss., IV, 16). Desde el primer instante fué la *palabra* viva la que llevó a los hombres la fe nueva. "Y las cosas que has oído de mí delante de muchos testigos encomiéndalas a hombres fieles, que sean capaces de instruir también a otros". Tal era la recomendación que hacía San Pablo a su discípulo Timoteo (II Tim., II, 2). Sin embargo, la palabra viva sola no basta. Sólo produce una fe humana, certidumbre simplemente humana. La fe sobrenatural, la última y la más eminente certeza, solo la da el *Espíritu*. Ahora bien, el Espíritu Santo, como todo lo que es de Dios, se dirige esencialmente a todos los hombres, a la comunidad, es esencialmente vida cradora, y que ilumina. Por eso, no ope-

ra sino una *comunidad* viviente, en la unidad del amor en la unidad y en la plenitud.

La catolicidad y la unidad del milagro de Pentecostés se continuaron en el espíritu de caridad y de unión de las comunidades de fieles penetradas por la vida de Cristo y unidas a los Apóstoles, especialmente a Pedro. Los fieles no eran "más que un corazón y una alma", plantados por una palabra apostólica y llevados al crecimiento interior por un solo y mismo Espíritu. Por los signos sensibles del Bautismo y de la Confirmación, este Espíritu se distribuía sacramentalmente a las comunidades. El Bautismo causaba la admisión en la nueva comunidad espiritual; la Confirmación ponía el sello dando el pleno desarrollo. Este Espíritu comunicaba a la predicación apostólica una acción más profunda dando a entender que "el Señor es el Espíritu" (II Cor., III, 17).

El mensaje de Jesús no fué transmitido a los hombres desde el primer instante, por medio de documentos literarios, ni de testimonios irrefragables de los textos. En realidad, lo fué por medio de la vasta corriente de *fe cristiana de la Iglesia primitiva,* producida por la predicación de los Apóstoles e íntimamente penetrada del Espíritu Santo. ¿Cómo hubiera podido ser de otro modo? Algunas proposiciones escritas y fijas no podrían contener toda la profundidad y extensión de su vida. Sólo una doctrina abstracta es susceptible de una descripción escrita completa. Lo vivo, rebasa siempre las fórmulas en las que una época quiere encerrarlo. En el momento mismo en que se intenta fijar un punto

de su desarrollo, la vida, que avanza siempre, lo ha dejado ya atrás. Todo lo que está escrito, luego también las Santas Escrituras, se presenta bajo la *forma*, bajo la envoltura del tiempo. Por muy vivificante que sea su contenido y su forma exterior, no por eso deja de dar la impresión de algo inmóvil y extraño a las generaciones posteriores. Por eso los escritos católicos y evangélicos nos invitan a buscar, más allá de *su letra*, la vida de fe sobrenatural de la primitiva Iglesia de la cual nacieron ellos mismos. El Nuevo Testamento no constituye una fuente independiente, fuera de la vida cristiana primitiva; es un producto suyo. Numerosas comunidades cristianas existían antes que un Apóstol hubiese tomado la pluma. He aquí por qué la Biblia no puede ser una autoridad, *independientemente* de la fe de la Iglesia. A través de las hendiduras y grietas del Nuevo Testamento, brotan las aguas vivas de la vasta corriente de la fe primitiva que lleva la Biblia y da a ésta su existencia y su verdadero sentido. Los Evangelios sólo nos proporcionan fragmentos de la vida de Jesús. con sus solos datos, no se podría trazar un retrato perfecto de Jesús. El Cristo completo, lo encuentro, no en las Sagradas Escrituras, sino en la vida de la Iglesia cristiana, fecundada por la predicación apostólica. Sin la tradición de la Iglesia, algunos perfiles esenciales de la figura de Jesús hubieran permanecido ocultos o enigmáticos para nosotros. Sin ella, yo no tendría ni contacto religioso ni aun contacto histórico con Jesús. Es el sentido de la palabra profunda de San Agustín: "Yo mismo no creería en el Evangelio si la

autoridad de la Iglesia no me persuadiera a ello'' (1).

La nueva corriente de vida religiosa de las comunidades apostólicas, continuó propagándose cada vez más e inundó al mundo. Después de la muerte de los Apóstoles —la historia lo establece claramente— los *discípulos,* que aquéllos habían establecido presidentes y obispos, recogieron la carga de la predicación. Y, después de estos primeros discípulos, la serie de los misioneros del Evangelio ha continuado sin interrupción hasta nosotros. Con esta serie de misiones aparece la Iglesia, la comunidad de los creyentes, en el espacio y en el tiempo. La unidad y la identidad de la predicación apostólica se lograba y garantizaba por el contacto perseverantemente observado con las Iglesias fundadas por los Apóstoles, sobre todo con la de Roma, donde Pedro fijó su sede, y donde fué sepultado después del martirio. A esta unidad e identidad de la predicación apostólica se añadía la unidad, y, la comunidad en el espacio y en el tiempo del *Espíritu Santo*. La comunidad del día de Pentecostés se ensanchaba y se convertía en la Iglesia Universal, la Iglesia Católica. Ciertamente, sus formas exteriores se determinan y fijan en las luchas que tiene que sufrir, su organismo se desarrolla y se hace más rico, pero siem-

(1) SAN AGUSTIN: *C. ep. Man.* c. 5. El también enseña que no se puede comprender a Cristo sino por la Iglesia que es su cuerpo. Cf. *de fide rer. quae non vid.,* 3, 5: proinde, qui putatis nulla esse indicia, cur de Christus credere debeatis, quae non vidistis, adtendite, quae videtis: ipsa vos Ecclesia ore maternae dilectionis alloquitur: 3, 7: me adtendite,, vobis dicit Ecclesia, me adtendite, quam videtis, etiamsi videre nolitis. Del mismo modo, *ser. 116, 6,* quomodo illi, sc. apostoli illum sc. Christum videbant et de corpore credebant, sic nos corpus videmus, de capite credamus.

pre es el mismo cuerpo. El mismo órgano predica siempre al mismo Cristo, y la misma comunidad de caridad, la unidad en la plenitud, vivificada por el Espíritu, es la que trae a los individuos, por experiencia directa, la certeza de la fe cristiana.

Así pues, yo comprendo al Cristo vivo en la Iglesia viva, *hoy* como en los primeros días. Su fe se prepara en mi alma por la predicación apostólica viviente, y recibe su plenitud de vida por el Espíritu de Pentecostés, siempre vivo y operante. La Iglesia en su enseñanza viva, me presenta a mí como a los Apóstoles la figura del Señor con los perfiles luminosos que la Biblia le atribuye y también tal como ella más sangrienta y brillantemente lo ha llevado en su corazón durante siglos. Puede decir con toda verdad que ella ha visto a este Jesús, que estaba allá al pie de su Cruz, y que ha oído su mensaje de paz el día de Pascua. Por esto me permite las relaciones *históricas* más íntimas con Jesús. Aún eliminando de la figura de Cristo el sello del tiempo, ella me asegura un contacto *religioso* con El. Puede decir que ese mensaje de Jesús no está solamente escrito sobre un pergamino sin vida; está sellado por la sangre de esos millares de mártires que han muerto por El. Aun hoy, millones de almas viven de él, y ha dado corazón nuevo y conciencia nueva a millares de sus hijos, hombres y mujeres. Jamás, puede decirse también, ninguna otra fe se ha acercado, ni de lejos, a semejante altura de vida religiosa y moral. Por fin, aun en derredor nuestro, aquellos que no miran mas que el exterior, ven como el esplendor de lo divino irra-

dia en numerosas y espléndidas figuras de santos y se manifiesta constantemente en nuevos carismas y nuevos milagros.

Haciendo valer todos estos títulos, y muchos otros todavía, en favor del mensaje apostólico, la Iglesia de Jesús me torna creíble el misterio sobrenatural. Su predicación me prepara para creer en Jesús.

Para emplear una expresión de la Escuela, el testimonio de la Iglesia es para mí motivo de *credibilidad,* pero propiamente hablando, no es motivo de mi fe. Me procura una fe humana, una certidumbre que no es absoluta y que todavía es frágil.

Pero a la palabra viva viene a añadirse el *Espíritu,* el soplo de un espíritu divino en la *comunidad de los creyentes*. El solo es quien hace más profunda la certeza moral producida por la enseñanza de la Iglesia y trueca una fe humana en fe divina de vigor absoluto, que es casi una experiencia. Cuanto más permanece un católico en contacto, no solamente exterior sino íntimo, con su Iglesia, con su plegaria y su sacrificio, con su predicación y sus sacramentos, tanto más se torna sensible y dócil al soplo del Espíritu en la comunidad, tanto más abundantemente toma de esta fuerza vital divina que circula a través del organismo de la Iglesia. Meditando y orando, sufriendo y luchando con la Iglesia viviente, experimenta la purificación y plenitud de todo su ser. Adquiere así una especie de certidumbre directa y vivida de esta verdad: que la vida por excelencia, que lo lleva a él mismo, está verdaderamente ahí; y que, según la expresión de San Pablo (II Cor., III,

17), que es quien describe esta experiencia, verdaderamente "el Señor es el Espíritu". Esta certeza es, para él, una experiencia personal, la más personal posible. Apenas si puede bosquejarla y describirla someramente, cuando quiere dar de ella una justificación racional; no puede evidentemente comunicarla, puesto que se basa en un contacto enteramente personal de su alma con el Espíritu de Cristo que sopla en la comunidad. Mas también porque es certidumbre experimental, nadie puede arrancársela ni con dudas ni con sonrisas. A decir verdad, creo en consecuencia, no precisamente en la Iglesia, sino en el Dios vivo que se manifiesta a mí en la Iglesia. Y no soy yo quien cree, sino el Espíritu quien cree en mí. El católico, en definitiva, alcanza y afirma a Jesús en la corriente de vida divina de su Iglesia, en su cuerpo místico.

Aquí tenemos la línea de separación neta entre el fundamento de la fe para un católico y para un protestante, o más bien, esto es lo que aparta a la fe católica de una apreciación puramente racionalista acerca de Cristo, que comenzó a introducirse en la *Teología* llamada *crítica*.

Para conformarse al espíritu moderno y a los métodos científicos que, en las ciencias profanas, están señalados por su objeto mismo, la Teología crítica procede como si Cristo fuera y debiera ser *puro objeto de conocimiento,* o de indagación científica, como si el avance cristiano en el mundo se resolviese en un conjunto de ideas y de conceptos, y se pudiese reconocer en su origen, comprender y clasificar. El cristianismo no sería pues, una

vida, es decir, principio de unidad, sino una serie de ideas, síntesis de concepciones provenientes de los ambientes religiosos o filosóficos más diversos que bajo la influencia de la fe de la comunidad, se habrían concentrado y organizado progresivamente en derredor de la persona de Jesús de Nazareth y habrían contribuído a fijar su fisonomía. Esta manera de ver, que está en la base de toda la teología llamada crítica, reposa sobre un desconocimiento absurdo de la *esencia del cristianismo* y de la *religión en general*. Ahora bien, los estudios más recientes de psicología religiosa — baste citar sus representantes más conocidos: W. James, Oesterreich, Scheler, Scholz — han dejado bien establecido, aun para los profanos, que la religión no es fenómeno derivado sino primitivo; no es simplemente un conjunto de ideas, sino un hecho que se encuentra en la vida intelectual y espiritual de la humanidad; una vida original que tiene sus propias leyes, su unidad y su objeto. Es inadmisible juzgar un fenómeno religioso exclusivamente por su contenido intelectual y también con arreglo a tales o cuales ideas dominantes, en vez de juzgarlo por la plenitud de las formas de vida que de él nacieron en el pasado y el presente y que puede producir en el porvenir. Si esto se aplica a la vida religiosa en general, ¡con cuánta mayor razón a la vida de *Cristo* y al cristianismo! La historia del cristianismo demuestra a las claras que él es una vida que, brotando con vigor de la persona misma de Jesús desde un principio se propagó rápidamente no sólo en el círculo estrecho de algunos discípulos, sino, y esto con éxito desconcertante, en todo

el mundo antiguo, creó en él civilizaciones nuevas, pueblos nuevos, hombres nuevos y continúa obrando en medio de nosotros con toda su fuerza vital primera.

Ningún movimiento filosófico o religioso fuera del cristianismo, que yo sepa, ha ejercido influencia tan unificadora, tan alherente, tan eficaz y tan viviente sobre la humanidad con comienzos tan simples, llevado únicamente por su principio interior y de ningún modo por un agente exterior.

Precisamente porque el cristianismo no es simplemente una fría doctrina filosófica, sino vida religiosa unificadora, plenitud de vida, de antemano se puede declarar destinada al fracaso la tentativa, renovada por la Teología crítica, de explicar el cristianismo con alguna idea trivial o algunas palabras pomposas, tal como Dios Padre o bien la intimidad o la inminencia del Reino de Dios, o hablando del cristianismo de Cristo, de la comunidad primitiva, de las comunidades helenísticas, o del cristianismo juanino o paulino, como si, en lo que se designa de este modo, no hubiera ninguna huella ni desarrollo de la vida de Cristo, su fuente original, sino simplemente series de concepciones *totalmente extrañas* al cristianismo y traídas de fuera. En realidad, el cristianismo constituye una *unidad orgánica,* una unidad vital, que se desarrolla ciertamente, progresando y creciendo, pero que, en todos los estudios de su desenvolvimiento, permanece un todo, el cristianismo de Cristo. Para conocer todas las virtualidades contenidas en la bellota, necesito aguardar a ver la robusta encina en su pleno desárrollo. La simple embriología de la bellota no me las

daría a conocer. Del mismo modo, para comprender toda la extensión y la profundidad del mensaje de Cristo, y las riquezas increíbles de su vida íntima y de su predicación, en una palabra toda su "plenitud", es necesario considerar el cristianismo en la madurez y pleno desarrollo de su principio de unidad y de vida, tal como hoy le ven nuestros ojos.

Tres comprobaciones resultan con certeza de la historia de los dogmas: ante todo, que el catolicismo ha seguido siempre, en su desarrollo, una línea recta, jamás quebrada, jamás desviada violentamente de su dirección. En segundo lugar, que su desarrollo se debe no a individualidades poderosas y originales, sino al espíritu de la comunidad cristiana, en conformidad con la predicación de los Apóstoles. En la sucesión de las misiones apostólicas, así como en el espíritu de la comunidad viva, jamás hubo lugar para el fantasma extraño de una invención por parte de la comunidad de dogmas más o menos fabulosos. En tercer lugar que, el cristianismo católico se opuso siempre durante toda su historia con verdadera energía a todo lo que le parecía novedad; que se ha unido siempre con rigidez intransigente a lo que le fué transmitido y que ha seguido siempre, como precioso legado, la recomendación del Apóstol San Pablo: "Timoteo guarda el depósito confiado". (II Tim., I, 14). Desde San Ignacio de Antioquía hasta nuestros días, este principio de la apostolicidad, de firme espíritu conservador y guardador celoso de la tradición, se observa claramente en la historia. Hay, pues, en el catolicismo, una corriente de vida de unidad en la pleni-

tud, vida poderosa. Y para conocer su célula primitiva, para saber la capacidad de este cristianismo de Cristo, de nada me serviría tajar el grande árbol con el escalpelo de la crítica para buscar esta famosa célula primitiva. Debo tomar esta vida como un *todo* y juzgarla en su conjunto. No será ni por una vaga crítica textual, ni por un historicismo o filologismo estériles como conoceremos el misterio de Cristo, sino más bien sumergiéndonos con amor en esta corriente llena de vida que fluye de él. A través de los siglos sigue siendo uno y organizado; hoy como en los primeros días, no es ni pretende ser más que la vida que trae su origen de Cristo, es la vida de Cristo.

Ahí, y solamente ahí, es donde la revelación tiene para mí todo su sentido. Si realmente, existe un Dios personal — y no hay duda que este Dios existe, pues toda nuestra vida espiritual viene de El — y si es verdad que este Dios personal — precisamente porque es persona — ha querido comunicárseme de un modo inmediato y personal en Jesucristo, no es posible que para comprender esta realidad, tan llena de consecuencias para mí, me sea necesario hacer prolijos estudios de historia y de filología, y recurrir a todos los recursos de la crítica textual. No, el misterio divino debe ser bastante simple y estar al alcance para penetrar en mi corazón, en el corazón de todo hombre, por más modesto que sea. Este misterio sencillo, humilde, lo encuentro en la fe tranquila y viva, en la esperanza fiel y fuerte, en la caridad generosa y abnegada de la *Iglesia*, que, en su dogma, su moral y su culto, respira el espíritu mismo

de Jesús, y que, después de tantos siglos, a pesar de las persecuciones, las culpas y las dificultades continúan dándole testimonio con vigor siempre nuevo. "Porque donde dos o tres están congregados en mi nombre, allí estoy en medio de ellos". No son solamente tres sino millones de corazones amantes los que, a pesar de la poca importancia y el desfallecimiento de gran número, están unidos en esta Iglesia al nombre de Jesús. Por eso Jesús está verdaderamente en medio de ellos.

IV

# LA FUNDACION DE LA IGLESIA A LA LUZ DEL MENSAJE DE JESUS

*No penséis que he venido a abrogar la ley, o los Profetas: no he venido a abrogarlos, sino a darles cumplimiento.*

(MATH., V, 17).

La fe nueva y la comunidad animada de esta fe han entrado en la historia el día de Pentecostés. ¿Debe, pues, la Iglesia ser mirada como fundación exclusiva del Espíritu Santo en este día, como producto de la fe, o, para hablar más teológicamente, como fundación de Cristo glorificado que se manifiesta por sus fieles creyentes? — ¿O bien, remonta la Iglesia a una fundación positiva e inmediata del Jesús "histórico"?

La cuestión es de importancia, no solamente porque nos permite precisar el objeto y las intenciones de Jesús, y trazarnos así un retrato histórico suyo más completo, sino, lo que es más, para poder establecer y asegurar las reivindicaciones de la Iglesia. Así como la experiencia de los discípulos el día de Pentecostés hubiera estado, por decirlo así, en el aire, sin base, si el contacto histórico con Jesús no hubiera preparado la fe, del mismo modo la autoridad de una Iglesia que no apelara más

que a un origen sobrenatural carecería de fundamento histórico cierto. "La gracia supone la naturaleza" — lo que en la cuestión puesta, debe traducirse así; las experiencias sobrenaturales suponen datos históricos que se puedan atestiguar. Experiencias que no se apoyan de ninguna manera sobre datos naturales, no pueden evidentemente, por falta de verificación, pretender un valor que se imponga. La Iglesia Católica tiene, pues, desde este punto de vista, interés primordial y vital en establecer el hecho de que no debe su origen exclusivamente a la fe de los discípulos del día de Pentecostés, sino que sus raíces llegan hasta los pensamientos e intenciones históricamente comprobables de Jesús; y que es fundación no sólo de Cristo glorificado, sino también del Jesús "histórico".

La teología "crítica" impugna toda clase de relaciones inmediatas entre Jesús y la Iglesia. Para ella, es un hecho histórico que "Jesús de Nazareth no ha fundado la Iglesia que debía vivir en la historia. Jesús y la Iglesia Romana no están ligados por ningún vínculo. Entre ellos, hay un abismo". Por otra parte, no niega que este abismo entre Jesús y la Iglesia es "bastante delgado y estrecho" y que aún "parece cerrarse por completo". "La distancia temporal entre Jesús y el catolicismo es muy pequeña. El cristianismo apostólico está ya próximo a tornarse católico; la catolización del cristianismo comienza inmediatamente después de la muerte de Jesús" (1).

A quien considere simplemente como historiador nues-

---

(1) F. HEILER: *op. cit.*, p. 43.

tra cuestión, puede parecerle algo extraño, desde el primer momento, que haya entre Jesús y la Iglesia, un abismo "tan delgado que parece cerrarse completamente". No encuentra menos extraño que los primeros discípulos del Maestro, como testigos oculares y auriculares, y mejor colocados *para* comprenderle bien, hayan comenzado a "catolizar" el cristianismo, "inmediatamente después de la muerte de Jesús". A primera vista, parece que debe haber alguna falla en el razonamiento "crítico". Para darnos cuenta de ello, estudiaremos primero la actitud de Jesús con respecto al culto judío y a su organización religiosa; así podremos conocer ya su posición personal con relación a la Iglesia en general. Examinaremos en seguida las ideas fundamentales de su mensaje, que pretenden ser opuestas a la fundación de una Iglesia. En fin, interrogaremos a los textos bíblicos que testifican la fundación directa de la Iglesia por Jesús.

Ningún historiador discute que en la época de Jesús el Judaísmo era una religión esencialmente cultural, y poseía una autoridad religiosa que ejercía y custodiaba el culto. Heiler (1) afirma, no sin razón, que la comunidad religiosa judía, en la que Jesús vivió y se movió, "presenta una sorprendente semejanza con el catolicismo". ¿Cuál fué la actitud de Jesús frente a esta Iglesia judía?

Jesús contrariamente a lo que han podido o pueden pretender algunas historias — o más bien novelas — de su vida, no fué el insolente reformador que, en nom-

(1) F HEILER: *op. cit.*, p. 25.

bre de lo interior y del amor, se sublevó contra todas las prescripciones exteriores. Los textos de las Sagradas Escrituras son demasiado claros en esta materia. La sola cuestión que puede ponerse — y únicamente en este sentido la pondremos — será la de saber si, a estas prescripciones exteriores, no directamente, sino indirectamente, es decir, por las novedades contenidas en su mensaje, Jesús las socavó y sacudió en sus raíces hasta llegar a destruírlas y derribarlas.

Sobre su actitud con respeto a la más alta autoridad legislativa judía, la Thora, la Ley, tenemos una declaración fundamental a la cual dió cierta solemnidad: "No penséis que he venido a abrogar la ley, o los Profetas: no he venido a abrogarlos, sino a darles cumplimiento. Porque en verdad os digo, que hasta que pase el cielo y la tierra, no pasará de la ley ni un punto, ni un tilde, sin que todo sea cumplido". Tenemos aquí, ciertamente, una de las sentencias primitivas de Jesús, pues San Lucas, que se aproxima a la actitud hostil de San Pablo con respecto a la ley, nos trae esta importante palabra en la forma siguiente, enteramente curiosa: "Y más fácil cosa es pasar el cielo y la tierra, que caer un solo ápice de la ley". (XVI, 17).

La actitud de Jesús con respecto a la Ley Mosaica — y esta Ley no contenía solamente prescripciones morales, sino también gran número de ordenaciones cultuales — no es, pues, la de un indiferente o de alguien que las soporta de mala gana. Jesús mira como parte esencial de su misión, no solamente no suprimir un solo trazo de la Ley, sino, por el contrario, cumplirla. Cómo entiende este cumplimiento, nos lo explica El mismo

en los versículos que siguen, donde ahonda un *sentido profundo* y absoluto de la Ley: "Oísteis que fué dicho a los antiguos: "No matarás; y quien matare, obligado quedará a juicio. Mas yo os digo, que todo aquel que se enoja con su hermano, obligado será a juicio". El cumplimiento de la Ley consiste, según Jesús, en profundizarla en su sentido moral y religioso, y más precisamente, en penetrarla del amor de Dios y del prójimo. Nada, absolutamente nada, debe hacerse para dar una sensación exterior, únicamente porque es la Ley, sino que todo debe proceder del interior y estar animado e inspirado por el amor de Dios y del prójimo, pues en estos dos mandamientos, "está cifrada toda la Ley y los Profetas" (Math., XXII, 40). Los seis ejemplos que Jesús da, tienden al cumplimiento absoluto del precepto del amor de Dios y del prójimo. Esta orientación tan elevada hacia la caridad lo obliga en cuatro circunstancias a ir contra la letra misma del precepto mosaico. Se erige en legislador soberano, por encima de la autoridad de Moisés, no para negarla y destruirla, sino para iluminar su sentido más profundo y tornarla verdaderamente operante. Cumplir la ley, según El, es descubrir sus profundidades últimas, la voluntad de Dios, y deducir su sentido interior más elevado y celeste. El cumplimiento sin reservas del amor de Dios y del prójimo es la regla de oro para interpretar toda la ley.

Jesús somete a esta regla otra gran prescripción del culto mosaico: la santificación del sábado. Mientras el amor del prójimo no tiene que sufrir por su observancia, hay que someterse a ella; pero tan pronto como

esta Ley superior se enfrenta con la caridad, debe ceder a ésta la preferencia. Ejemplo: cuando la ley prohibe a los discípulos hambrientos tomar espigas el día del sábado. "Pues, como añade Jesús, el sábado ha sido hecho para el hombre, y no el hombre para el sábado".

Idéntica actitud con respecto a los sacrificios de la ley judía. En dos ocasiones Jesús cita la palabra del profeta Oseas (VI, 6): "Misericordia quiero y no sacrificio" (Math., IX, 13; XII, 7). Las dos veces, por el mismo motivo: enseñar que el sacrificio verdadero proviene del interior del alma. Dios es Dios de misericordia. El que se contenta con ofrecer un sacrificio exterior sin practicar interiormente la misericordia no ofrece verdadero sacrificio agradable a Aquél que es todo misericordioso. La misma idea se expresa de manera magistral en el Sermón de la Montaña: "Por tanto, si al tiempo de presentar tu ofrenda en el altar, te acuerdas que tu hermano tiene algo contra ti, deja allí mismo tu ofrenda ante el altar, y ve primero a reconciliarte con tu hermano, y después volverás a presentar tu ofrenda". (Math., V, 23-24). Jesús no pretende suprimir el sacrificio; advierte, por el contrario, que se vuelva a presentar la ofrenda después que uno se ha reconciliado, para que sea sacrificio de caridad. En sus apóstrofes contra los fariseos, donde con todo el celo santo de un profeta fustiga Jesús el carácter enteramente exterior del fariseísmo, hubiera debido mostrar especialísimamente su espíritu anticultual y antieclesiástico, — si las afirmaciones de la teología crítica fueran fundadas. — Por el contrario, su indignación contra los fariseos está inspirada por el respeto más íntimo

al templo y su culto. El templo, que santifica el oro, es mayor que el oro, y el altar, que santifica a la ofrenda, es más grande que la ofrenda. El que jura por el templo, jura por él y por Aquel que habita en él. (Math., XXIII, 17 y sgts.). El Templo y su servicio son tan venerables para El, que su profanación por los numularios y mercaderes de palomas hace que se excite su ira y tome un látigo entre las manos para arrojarlos del lugar santo. (Mc., XI, 7; Joan, II, 17). Sin embargo, el Templo está muy lejos de ser el Altísimo. No es más que una grandeza pasajera. "No quedará de él piedra sobre piedra". En su persona acaba de aparecer alguien que "es más grande que el templo". Cuando se haya manifestado lo que hay en Jesús, el Padre ya no será adorado solamente en Sión, "se lo adorará en todas partes en espíritu y en verdad."

Su actitud con respecto al Templo y a los sacrificios está inspirada en el deseo de llevar a él un sentido espiritual. Si protesta y trata de suprimir algunas cosas es para recalcar la necesidad de lo espiritual. Si el dogma rabínico insistía sobre la perennidad material y la unidad necesaria del Templo de Jerusalén con detrimento de esta espiritualización, su predicación iba contra este encarecimiento y esta especie de divinización del Templo; pero sus ataques no se dirigían ni al Templo ni al culto en sí mismos.

Esta preocupación fundamental por lo espiritual nos explica también la actitud de Jesús en su lucha contra la autoridad judía. Su corazón se inflama realmente de santa indignación contra estos hipócritas y estos guías

ciegos, escribas y fariseos, que pagan el diezmo de la menta y del comino, pero descuidan lo que hay de más importante en la Ley, a saber: la justicia, la misericordia y la fidelidad. (Math., XXIII, 4). El comienzo de esta ardiente controversia indica claramente que sus protestas no se dirigían contra la cátedra misma de Moisés y su autoridad, sino únicamente contra los guías ciegos que la ocupaban. Jesús distingue expresamente entre la cátedra y el que la ocupa, esto es, entre la función y la persona. "Todo lo que ellos os digan, hacedlo, pero no hagáis lo que ellos hacen". De este modo Jesús deja aparte y ampara la autoridad de la enseñanza oficial, limitándose a atacar la manera con que los escribas y los fariseos cumplían sus funciones. Es verdad que siendo el fariseísmo el que directamente desfiguraba la enseñanza, sus ataques contra esos guías ciegos chocaban por lo mismo contra la autoridad docente, tal como era entre los judíos de su tiempo; sin embargo, no iban contra el principio mismo de una autoridad docente. Este principio lo reivindicaba expresamente para Sí como se ve luego en su discurso: "Vosotros no tenéis más que un solo Maestro, que es Cristo". (Math., XXIII, 10). Y siendo los discípulos los encargados de extender el mensaje de Jesús, por eso mismo fueron llamados con Pedro a la cabeza, a ser los soberanos del reino de los cielos.

Todas estas observaciones demuestran que la posición de Jesús con respecto a las prescripciones del Antiguo Testamento no consiste ni en rechazarlas en conjunto con aspereza, ni en someterse a ellas con repug-

nancia, ni en aceptarlas tampoco pura y simplemente. Su posición es la del que viene a *completarlas* y a *cumplirlas*, su aceptación es, pues, condicional. Como el judaísmo farisaico había vaciado la Ley, el culto del Templo y la enseñanza mosaica, de su contenido interior, de su espíritu y de su carácter moral, Jesús tenía que rechazar claramente esta forma rabínica de la religión mosaica: "No se puede coser una pieza de paño nuevo a una vestidura vieja, ni verter vino nuevo en odres viejos". Jesús es un innovador consciente. Pero, como el Judaísmo de su tiempo se apoyaba en las ordenaciones consagradas por la autoridad de Moisés que tenían en vista la vida moral del hombre, El las aprueba netamente en su valor interior. "Es necesario hacer esto y no omitir aquello". Esta fórmula del Maestro nos revela exactísimamente su posición fundamental con respecto al Mosaísmo (Math., XXIII, 23).

Jesús no toma, pues, la actitud del que, habiendo abrogado interiormente todo lo que era ritual, cultual, jerárquico, lo tolera sin embargo como especie de "religión inferior", pero sin haberla aprobado positivamente jamás. La teología "crítica" se entrega demasiado fácilmente al vano intento de hacer consistir el mensaje de Jesús exclusivamente en lo nuevo que el Maestro quería colocar por encima del Judaísmo. Lo nuevo se apoya, por el contrario, sobre lo viejo y no debe ser separado de ello. Para tener el mensaje *completo* de Jesús, es necesario tomar lo nuevo, pero sin descuidar lo antiguo. La base del mensaje de Jesús no es algo puramente espiritual: es esta base amplia, sensible y

espiritual, cultual y moral, jerárquica y personal de la religión del Antiguo Testamento, predicada por Moisés y los Profetas. Sobre ella ha edificado su construcción nueva, o más bien: ha hecho algo nuevo con lo viejo. El mensaje de Jesús ofrece ciertamente el carácter "de simplificación, de reducción y de concentración" (Heiler, op. cit. p. 35), en este sentido: que ha subordinado todas las ordenaciones y prescripciones exteriores al solo precepto necesario: el amor de Dios y del prójimo. Ha devuelto al culto su dirección y alma, su significación moral y religiosa. Pero, precisamente, al hacer esto le ha restituído su contenido original, su verdadero sentido que es ser el medio de expresar lo que no es sensible. No lo ha aniquilado; por el contrario, le ha devuelto la vida. Lo antiguo ha sido transformado en nuevo para no hacer ya sino un Todo nuevo.

Así, pues, en la actitud de Jesús frente a la Iglesia judía, nada autoriza a decir que el catolicismo es según Jesucristo una especie de "religión inferior" que se contenta con tolerar, pues lo que Jesús no encuentra en el culto y la enseñanza rabínica, a saber la orientación hacia lo espiritual, hacia el amor de Dios y del prójimo, es precisamente lo que forma — como lo han demostrado las conferencias precedentes — el fondo del catolicismo. Dogma moral y culto de la Iglesia son cristocéntricos, son espíritu y vida, y su organismo no es sino la caridad práctica. En el catolicismo, no hay nada que sea o por lo menos que deba ser puramente exterior, sin relaciones interiores con el amor de Dios o del prójimo. Por lo visible a lo invisible: tal es la idea que guía

todo el exterior, toda la parte externa del catolicismo, como era la que movía la actitud de Jesús frente a la organización religiosa judía.

Si su oposición al fariseísmo no es lo que impedía a Jesús fundar una Iglesia, ¿no estaba, sin embargo, dominado el conjunto de su mensaje por un pensamiento que excluía la idea misma de la fundación de una Iglesia permanente? En otros términos ¿no ha vivido y predicado Jesús con la persuasión de que el fin del mundo está próximo y que, el reino de los cielos iba a descender en la generación de su tiempo? Es el grande argumento de la Escuela "escatológica". "El descubrimiento del carácter esencialmente escatológico del Evangelio de Jesús" puede ser mirado como "el descubrimiento de Copérnico de la teología moderna". "De un solo golpe, trastorna todo el sistema dogmático del catolicismo y suprime el eje sobre el cual gira el gigantesco edificio de la Iglesia Romana" (1). Efectivamente, si Jesús creía vivir en el fin de los tiempos, la comunidad de sus discípulos no podía ser de muy larga duración, y la misión que les confiaba apenas si debía prolongarse más allá de su propia vida.

Para establecer los fundamentos históricos de la Iglesia Católica, no podemos, pues, evitar el problema escatológico. Comprende dos cuestiones: 1ª el reino de Dios que Jesús venía a traer ¿era algo completamente supraterrestre que, cual prodigio deslumbrador, descendería del cielo en determinado momento — o bien es un rei-

(1) F. HEILER: *op. cit.*, p. 3.

no de Dios cuyos comienzos y raíces existen ya en este mundo, aunque no alcance su pleno desarrollo y su madurez sino es en la vida futura? Es evidente que esta segunda hipótesis permite atribuir a Jesús el pensamiento de fundar una Iglesia propiamente dicha; 2ª La segunda cuestión, íntimamente ligada a la primera, es ésta: ¿participaba Jesús del error de ciertos ambientes apocalípticos de su tiempo, según el cual el día del Señor era absolutamente inminente? Evidentemente, en la afirmativa, ya no podría tratarse de la fundación de una comunidad destinada a durar. Elucidemos ante todo la primera cuestión.

La misma Escuela "crítica" debe confesar que la teoría — dada a luz por Reimar y perfeccionada por Juan Weiss y luego por Alberto Schweitzer — según la cual Jesús jamás tuvo en vista sino un reino supraterrestre, que descendería pura y simplemente del cielo, no ha sido admitida por una teología verdaderamente científica. Basta una ojeada a los Evangelios para darse cuenta de que Jesús no era un apocalíptico. El se relacionaba, como Weinel lo hace notar con razón (1), no "con esa corriente secundaria que, en el pueblo judío, ha dejado muy pocas huellas y ha quedado limitada a algunos círculos restringidos, sino con la gran corriente profética y moral". Su preocupación es hacer penetrar el reino de Dios en el hombre vivo del presente. Tiene en vista sobre todo a los "pobres", a los desheredados de la Ley, a los pecadores, a los enfermos y

---

(1) H. WEINEL: *Biblische Theologie des Neuen Testaments,* 1918, p. 82.

a los niños, a los que tienen hambre y sed de justicia. En sus corazones es donde está llamado a esparcir la nueva simiente de la palabra de Dios: el mensaje de esa confianza en Dios, capaz de trasladar montañas, de esa caridad y de esa humildad hasta el sacrificio de su vida, de esa necesidad de la pureza que va hasta la raíz profunda de los pensamientos y de los deseos. El reino de Dios es, según El, todo lo que hay de puro, de santo, de interior que se hace carne sobre la tierra enteramente renovada desde el punto de vista moral. Colocado en este punto de vista moral absolutamente fundamental, explica expresamente a los fariseos que el reino de Dios no puede aparecer como una especie de prodigio en los aires, que se lo pueda observar y verificar. "El reino de Dios no vendrá con muestras exteriores: ni dirán: Helo aquí, o helo allí". Está en realidad "en medio de vosotros" (Luc., XVII, 21), es decir, que es fuerza espiritual interior, reino de Dios que, sin llamar la atención, ha echado ya raíces entre los judíos actuales, y que, por pequeño que sea aún, y a pesar de las oposiciones de afuera, continúa creciendo y desarrollándose como el grano de mostaza o la levadura (Math., XIII, 31), o como la simiente que crece por sí misma. (Marc., IV, 26). Y Jesús tiene conciencia clara de que la aparición de este reino de Dios sobre la tierra, de esta manifestación de la Santidad y de la Pureza en la carne está esencialmente ligada a *su propia persona*. La humanidad no podría ser renovada simplemente por un sistema de ideas sino por las profundidades de la misma vida divina, de la vida divina personificada. Jesús sabe que es-

tá realizada en Sí mismo esta plenitud de vida. El es más que Jonás y más que Salomón (Math., XII, 41-42). Los tiempos antiguos, con Juan, el más grande entre los hijos de los hombres, han transcurrido. Los tiempos nuevos, el reino de los cielos, están presentes. Así, el más pequeño de este reino es más grande que Juan (Math., XI, 11). Jesús puede dar testimonio de ello: Yo he visto a Satanás caer del cielo como relámpago (Luc., X, 18). El fuerte está encadenado en lo sucesivo y el reino tiene el camino libre (cf. Math., XII, 29). A quien se obstina en reclamar algún signo exterior de su misión, indica su poder con respecto a los demonios. "Mas si yo arrojo los demonios por el Espíritu de Dios, ciertamente el reino de Dios ha llegado a vosotros" (Math., XII, 28). El mismo es este reino. Y ya comienzan a nacer y a dejarse ver los primeros retoños de este reino de Dios; son los hombres que vienen a El con confianza de niños, son las almas humildes y amantes de un Zaqueo y de una Magdalena, son esos discípulos que venderán todo para procurarse esta perla preciosa. Y lo mismo este escriba que conoce el precepto del amor "no está lejos de este reino" (Marc., XII, 34). Estos textos y muchos otros del Evangelio no dejan la menor duda: el reino que Jesús anuncia está ya presente, no sólo como "la nube que proyecta su sombra sobre la tierra" (J. Weiss), sino como luz que brilla en las tinieblas (cf. Math., IV, 16), y acaba por disiparlas y por introducir la plena claridad del día. Por otra parte, en esta *necesidad de desarrollarse plenamente expulsando a las* tinieblas es donde aparece el carácter original de este

reino de Dios actual. Aún no está realizado plenamente. Tiene que luchar contra las potencias malas del mundo. Es como el campo de trigo en el cual el hombre ruin fué a sembrar la cizaña durante la noche, (Math., XIII, 25). Es como la red del pescador que se llena a la vez de buenos y de malos peces. No es algo acabado, plenamente realizado, contiene todavía elementos que deberán ser eliminados, aguarda la recolección, la cosecha definitiva y la selección de los buenos y de los malos.

Aquí es donde aparece otro aspecto de la predicación del reino, el aspecto *escatológico*, es decir, la tendencia a hablar del fin de los tiempos y de la justicia que va a venir. El reino de Dios actual llama precisamente por su carácter esencialmente incoactivo al tiempo en que toda la cizaña será arrancada, y el reino de Dios se presentará en toda su pureza, como el reino de los que practicaron la caridad y, en nombre de Jesús, hecho alimento de los que tenían hambre y bebida de los que tenían sed.

Cuando Jesús emplea la palabra "Reino de Dios" en su sentido pleno, tiene en vista este reino en que el reinado de Dios se realizará plenamente. En este sentido deben tomarse las "bienaventuranzas" y la petición del *Pater*: ¡venga a nos el tu reino! En muchas parábolas y promesas, el Señor orienta el corazón y la imaginación sensible de sus discípulos hacia este grande acontecimiento: ceñíos la cintura, tened vuestra provisión de aceite al alcance, pues he aquí al Esposo que llega. De ahí que se advierta en su mensaje algo de apre-

miante y de inflamado. No sufre ningún acomodamiento tranquilo con el presente, exige que se esté constantemente alerta y en espera del gran momento. Sobre este aspecto escatológico, evidente, del mensaje del Reino, no es posible ninguna objección seria.

También es difícil de apreciar, a la luz de los textos del Evangelio, la manera precisa cómo Jesús se imaginaba la venida de este último día: ¿era una *aparición repentina* de la Justicia o un *despliegue progresivo* de los poderes de Dios hasta trastornar todo y hacer reinar plenamente a la "Justicia"?

Comprobamos ante todo que la enseñanza de Jesús es clarísima en los puntos siguientes: el reino implantado por El en el presente es todavía muy embrionario, es la más pequeña de todas las simientes, un pequeñito germen; de este estado embrionario pasará al de un poderoso desarrollo, después de su muerte y por su muerte, gracias a *una acción prodigiosa del cielo.* "Cuando haya sido levantado sobre la cruz, atraeré todo hacia mí". No solamente San Juan y San Pablo, sino también los sinópticos conocen la promesa de Jesús según la cual, después de su muerte, debe producirse un importante acontecimiento, algo nuevo, la visita a los discípulos por el Espíritu Santo, "por la virtud de lo Alto", como dice San Lucas (XXIV, 49), por el "Consolador", como lo llama San Juan. La comunidad primitiva estaba clarísimamente persuadida de que esta promesa se realizó en el ruido y la tempestad de Pentecostés, y que a partir de ese momento el germen del Reino de Dios comenzó a desarrollarse y a llenar el

mundo con la plenitud de su vida y de sus frutos.
Podemos en consecuencia sacar esta conclusión: El anuncio del fin de los tiempos hecho por Jesús no tenía la mira puesta en el fin de los tiempos tomado *en sí mismo,* sino en todo lo que le estaba, de hecho, especialmente unido, es decir, los acontecimientos que iban a traer la gran separación de los espíritus, y, ante todo, su muerte y su resurrección, la venida del Espíritu Santo, la fundación de la Iglesia en este mundo, y — en relación necesaria con esta fundación — el fin de la antigua alianza y la ruina de Jerusalén. Jesús sabía que el reino de Dios estaba fundado ya en su *propia persona;* uno de los puntos fundamentales de su misión era que con su propia persona *comenzaba* y se realizaba ya el grande discernimiento de los espíritus, la *justicia* del mundo. Por consiguiente, todos los acontecimientos que debían seguir, y salían, por decirlo así, de su persona, le parecían necesariamente como momentos del Juicio del mundo, ligados esencialmente y de hecho a su propia persona. Su manera profética de ver y de apreciar no distinguía entre el presente y el porvenir. No llegaba a mezclar los acontecimientos históricos, pero sí unía su poderosa intuición de conjunto, su unidad esencial, efectiva, y su dependencia de su propia persona. El porvenir en su conjunto, la ruina de Jerusalén así como el establecimiento y la difusión de su Iglesia, le estaban presentes, eran el *presente de su Justicia.* Así se puede comprender que su expectación del fin del mundo incluía el porvenir de la generación *presente,* y que podía amenazarla con la venida del Hijo del Hombre.

¿Cuál será el *día* preciso y la hora *exacta* de su venida? Es una ingenuidad el hacer esta pregunta. Tal como lo conocemos según los Evangelios, el Maestro tan positivo, y que mira siempre a lo esencial, y a la substancia de las cosas antes que a las circunstancias secundarias de tiempo, no tuvo la intención de fijar fecha. Esta preocupación de una fecha precisa sólo estuvo en las imaginaciones de sus discípulos. Seducidos por las esperanzas apocalípticas del tiempo, que tenían a los espíritus en agitación creciente, estaban interesados sobre todo en la manifestación exterior del mensaje escatológico, la *fecha.* Por eso, oyendo hablar a Jesús de los últimos días, corrían el riesgo de entender los principales acontecimientos que les predicaba, no en sus relaciones internas, esenciales, —como lo entendía Jesús— sino únicamente en sus relaciones cronológicas, quitando de este modo toda fuerza y todo alcance a su profecía. Los Evangelistas nos dan aquí un ejemplo notabilísimo de la fidelidad sencillísima de su relato, pues, reproduciendo los discursos escatológicos de Jesús, poniéndolos en relación entre sí y con las demás palabras de Jesús, han entregado simplemente la manera, influenciada por las concepciones corrientes, como los discípulos habían comprendido las palabras del Maestro. Jesús mismo rechaza expresamente la intención de haber querido anunciar el día y la hora del fin del mundo. Cuando los discípulos le preguntan cuándo se producirán los signos de su venida y del fin del mundo (Marc., XIII, 4), les declara sin ninguna restricción: "Este día y esta hora, nadie los conoce, ni los ángeles del cielo, ni

el Hijo mismo, sino el Padre solo'' (Marc., XIII, 32). Esta palabra del Maestro es una de las que nos están garantizadas más seguramente, pues una generación posterior, en la cual la fe en Cristo era ya objeto de reflexiones teológicas, no habría osado introducir esta declaración, susceptible de una interpretación oficial a saber, que el Hijo mismo ignora el día del Juicio. A la luz de *esta* frase de Jesús, indiscutiblemente auténtica, es necesario interpretar las demás afirmaciones. Notemos que El no hace la distinción que la cuestión parecería llevar consigo. No dice que el Hijo del Hombre vendrá pronto, sino que el Padre solo conoce la hora exacta. Su respuesta es pura y simplemente: ''Yo no sé'' (1). De igual modo debe explicarse la frase que precede inmediatamente, a saber que *esta generación* no pasará antes que todo esto se cumpla. No se refiere al día y a la hora del último Juicio en sentido estricto, sino solamente a los acontecimientos de que se trata en este discurso del Señor y que comienzan el Juicio desde esta generación, y, ante todo, la ruina de Jerusalén. Si Jesús hubiera tenido en vista el juicio último como inminente, no habría citado en este mismo discurso toda una serie de signos precursores diferentes que manifiestamente no podían producirse en el tiempo de esta generación: guerras crueles entre los pueblos, hambres y terremotos, odio y sublevación de todos los pueblos contra el Cristo, aparición de falsos profetas, predicación del Evangelio en el *mun-*

(1) La teología explica cómo puede conciliarse esta palabra con lo que sabemos, por otra parte, de la ciencia sobrenatural del Cristo.

*do entero* (Math., XXIV, 5). Poco tiempo antes de su muerte, cuando la pecadora de Betania derrama perfumes sobre El, volvió a hablar sobre la última profecía. "En verdad os digo, que en todo lugar, donde fuere predicado este Evangelio en todo el mundo, se contará también lo que ésta ha hecho, para memoria de ella" (Math., XXVI, 13). Jesús tiene en vista una crisis del mundo de larga duración y en la que se desarrollarán innumerables acontecimientos. ¿Cuándo será el fin? Es el secreto del Padre.

Algunas parábolas nos vienen a insinuar este mismo sentido. La del mayordomo culpable que maltrata a los servidores de su amo y despilfarra sus bienes, diciéndose: mi amo "tarda" en llegar. (Math., XXIV, 48). La del esposo que "tarda" hasta el punto que las vírgenes que lo aguardan, tanto las prudentes como las necias, se duermen (Math., XXV, 5). La de los servidores laboriosos que pueden hacer producir el doble a los talentos a ellos confiados, esperando que "pasado mucho tiempo" el amo vuelva (Math., XXV, 19). Una sana crítica literaria no permite descartar estos textos tan significativos, únicamente porque contradicen la concepción fundamental de la inminencia del Juicio último. Si se quieren interpretar bien todas las palabras del Maestro relativas a la escatología en su sentido verdadero, en conexión con el mensaje central, se encontrará en ellas un llamado serio y apremiante a estar constantemente prontos y a vigilar siempre en vista del día del Señor, que ha de venir seguramente, aunque no se sepa cuándo. "No sabéis cuándo vendrá el Amo de la casa, si será a

la tarde, a medianoche, al canto del gallo o la mañana, no sea que viniendo de repente os encuentre dormidos. Lo que os digo, lo digo a todos: velad''. (Marc., XIII, 35; Luc., XII, 37). Jesús quiere subrayar precisamente, que no se puede prever el momento de su venida que será repentina, tan inesperada como la del ladrón en la noche (Luc., XII, 39), tan súbita como el relámpago (Luc., XVII, 24), tan imprevista como la red que cae sobre el animal (XXI, 35). Psicológicamente, es muy natural que muchos discípulos, llenos de supersticiones apocalípticas de su tiempo, y que no habían entrado tan profundamente como los Doce en el pensamiento del Maestro, hayan transformado, aún después de su resurrección, esta instantaneidad, esta imprevisibilidad del retorno de Jesús en venida próxima, inminente. Esta equivocación, sostenida, favorecida por sus deseos personales y las esperanzas de su tiempo, perseverará largo tiempo en sus círculos. En cuanto a los Apóstoles y a los Evangelistas, estaban convencidos que Jesús había hablado no de una venida próxima sino repentina. Los Hechos de los Apóstoles, narran que Jesús resucitado, glorioso, se negó expresamente a responder a los discípulos que le preguntaban si se iba a restablecer en su tiempo el reino de Israel. ''No os pertenece a vosotros conocer el tiempo ni la hora que el Padre ha escogido para manifestar su poder'' (Act., I, 7). Esta convicción de que el rumor de la venida próxima del Juez del mundo se apoyaba no sobre claras promesas del Maestro sino solamente sobre su propio deseo y su opinión, permitió a las tiernas comunidades cristianas evitar los desencantos

y las crisis que, sin esto, habría producido el retardo indefinido de esta venida. Las antiguas esperanzas desaparecieron poco a poco sin sacudimientos y sin crisis. En la segunda Epístola de San Pablo a los Tesalonicenses, se percibe un eco de ellas que se aleja; en el Evangelio de San Juan, han desaparecido completamente. Lo que no desapareció en las cristiandades y en el cristianismo, lo que ha quedado hasta nuestros días, es lo que Jesús dijo y profetizó verdadera y claramente en su gran mensaje: el Esposo viene, estad preparados.

Si queremos, para terminar, considerar la Iglesia a la luz de este mensaje escatológico, dos cosas aparecen claras. En primer lugar que la fundación de una Iglesia estuba en la lógica del pensamiento del Maestro. Porque su Reino de los Cielos es al mismo tiempo grandeza y una realidad presente, que debe esperar la venida del Esposo hasta que plazca al Padre, esta perla preciosa necesita una envoltura protectora y este nuevo Espíritu del reino de Dios ha menester un cuerpo exterior y visible, que pueda dirigirlo sin peligro a través de la historia. Pero también, porque este reino no va a ser una realidad plena hasta el futuro, la vida de la Iglesia gravita sobre el porvenir. La Iglesia no es otra cosa que la comunidad de la Parusía fundada sobre Pedro solo. Su rasgo fundamental es *escatológico*. Su dogma no pretende darnos sino un germen de lo que veremos un día. "Hoy miramos como en un espejo... pero entonces será cara a cara". Su símbolo termina con la afirmación de la vida eterna. Su culto se propone anun-

ciar y atraer por signos visibles y que pasan, hacia los bienes invisibles y eternos. Sus sacramentos son signos precursores que hacen presentir la plenitud futura. Su papel es preparar la luz de la gracia que, un día, se transformará en la luz de la gloria. Toda su plegaria, su penitencia, su acción de gracias se apoyan en esta grande esperanza: el Señor viene. Ella misma está hecha para la vida futura, no para la vida terrenal. Es cierto que mira las cosas de aquí abajo, y cuida de ellas, pero únicamente en la medida en que la relacionan con el más allá y lo Eterno. Así como el Maestro y Señor miraba y apreciaba todos los acontecimientos de su tiempo en sus conexiones reales y esenciales, con el gran acontecimiento por venir, así la Iglesia mira en el mundo presente lo que interesa al mundo venidero, al mundo eterno. Ella ensancha y transforma nuestra vida; de lo transitorio hace lo eterno. En el presente mira al porvenir y en el tiempo a la eternidad. Cristo orante no conoce el tiempo como tal, no se deja vencer por el tiempo y sus agitaciones. Su vida no pasa, ni es arrastrada por el tiempo. No sólo podemos decir que El ha "vivido", sino que "vive" para siempre. Su actitud no se limita conscientemente al tiempo. "Usa del mundo como no usando de él, pues la figura de este mundo pasa". (I, Cor., VII, 31).

Por eso, la vida intelectual y moral de la Iglesia no está encadenada a lo que pasa sino a la eternidad. Se trata, para ella, de hacer penetrar el reino de Dios en el hombre interior, y si una civilización puramente terrena pretende bastarse a sí misma, la Iglesia se mues-

su irreconciliable adversaria. Es el punto donde mejor demuestra separarse completamente del mundo. No puede encontrar su reposo en lo que pasa. Jamás cesará de gritar por doquiera "¡estad prontos!", cuando una cultura puramente terrenal, digamos laica, trate de imponerse en las Universidades, en la Bolsa, en el Mercado, o también en las Escuelas de los pequeñuelos. Es el punto que trae los conflictos entre la Iglesia y la tierra. Donde quiera que la Iglesia encuentra al mundo, en la filosofía y en la ciencia, en la política y en el derecho, en el arte y en la literatura, lo eterno choca con lo temporal, lo divino con lo humano, el reino de Cristo con el reino del Mundo.

Este es el primer punto. He aquí el segundo, que resulta del mensaje de Jesús acerca de su venida en el último día: el carácter esencialmente incoativo, imperfecto de la Iglesia. La Iglesia visible no es el reino de Dios completo, acabado. Es todavía campo de trigo mezclado con mucha cizaña, red llena de peces buenos y malos. Sin duda, el Espíritu que la anima es el espíritu de Jesús; ciertamente, las fuerzas vitales que le dan movimiento y vida son las fuerzas vitales del Resucitado; pero los hombres, sobre quienes quiere obrar este elemento divino, están aprisionados por su carne y su sangre corrompidas. Por eso son hombres imperfectos y permanecen tales hasta que el Señor venga. Además, habrá siempre hombres en quienes la palabra de Dios no penetrará, ni arraigará, y que, semejantes a la cizaña, continuarán creciendo hasta el tiempo de la siega. Esto es lo que hay de trágico en la Iglesia, en este reino de

Dios en la tierra: la distancia entre estas manifestaciones terrenas y su ideal divino y esa sublimidad y esa santidad que lleva en sí misma. Pero nuestra esperanza no se engaña. El día en que Cristo aparezca, este lado tan trágico y tan doloroso encontrará su solución libertadora. El creyente aparta su mirada de todo lo que ve de imperfecto, de penoso, de culpable en sí mismo y en los otros miembros de su Iglesia, y la dirige, con el corazón lleno de confianza — lo mismo que los primeros cristianos de Corinto y de Tesalónica — hacia ese día en que el Esposo vendrá. Maran Atha, — ¡ven, Señor Jesús, ven!

## V
## LA IGLESIA Y PEDRO

*Sobre esta piedra edificaré mi Iglesia.*
(MATH., XVI, 18).

El mensaje del Reino de los Cielos reclamaba la fundación de una Iglesia visible. Cuanto más claramente manifestaba Jesús su oposición a las autoridades religiosas de su tiempo, tanto más se hacía evidente que trataba de privar del poder a la ley judía para poner en su lugar su propia ley , y que el nuevo reino estaba ligado a su persona y a la adhesión que se Le daba, que era *su* reino (cf. Luc., XXII, 29-30; XXIII, 42; **Math.**, XIII, 41), la nueva alianza en su sangre, y que se imponía, en favor de sus discípulos, una libertad progresiva del vínculo que los ligaba a la religión judía.

Por lo mismo la unión entre sus discípulos debía hacerse más íntima y consciente ¡Cuántas veces trató de inculcarles esto! "He aquí en qué se reconocerá que sois mis discípulos, si os amáis los unos a los otros." Debían llamarse hermanos, ser sus familiares (cf. Math., X, 25), sus invitados, que no debían estar en la tristeza en tanto que el Esposo estaba con ellos (Math., IX, 15) y que bebían juntos en el mismo cáliz, el de la nueva alianza. Así, pues, ellos serán sus elegidos, llamados a

participar del gozoso banquete, y sentarse a su mesa en su reino (Luc., XXII, 29).

La conciencia de su papel mesiánico arrastraba necesariamente a Jesús a fundar una comunidad. Con Jesús, había comenzado ya el Juicio, la fe y la negación de la fe, la separación de los espíritus, la Parusía. De manera suficientemente clara les había dicho: "No penséis que he venido a traer la paz sobre la tierra. No, no he venido a traer la paz, sino la espada" (Math., X, 34; cf. Luc., XII, 51). El reino de Dios irrumpía con Jesús en el reino del mundo, y, en seguida, comenzaba la separación, es decir, lo Nuevo que surgía de lo antiguo, para tornarse autónomo. Para erigir y formar esto Nuevo, Jesús reunía poco a poco "Discípulos" a su alrededor. En veintinueve pasajes del Evangelio se habla de los Doce. En San Pablo, estos "doce" (dódeka) tienen ya carácter de institución. Que el nombre de apóstoles haya sido dado a los doce por Jesús mismo (como lo indica San Lucas, VI, 13), o que haya sido introducido solamente en tierra helénica, lo cierto es que Jesús es quien ha escogido a los doce Apóstoles. Debían ser exactamente doce, ni más ni menos. Este número doce debía representar — el Maestro lo había indicado claramente — al nuevo Israel con las doce estirpes, "el germen a la vez real y simbólico" (Kattenbusch) del pueblo de los santos que Jesús, como Hijo del Hombre, según la descripción de Daniel (1), había venido a fundar. En calidad de nuevo Israel, eran la base del nuevo reino, su armazón espiritual, los elegidos encargados de llevar su

(1) Cf. F. KATTENBUSCH: *Die Vorzugstellung des Petrus u. der Charakter der Urgemeinde, Festgabe für Karl Müller*, 1922.

mensaje, la "sal de la tierra", "la luz del mundo". Ellos se consideraban como jueces con misión de juzgar un día a las doce tribus de Israel (Math., XIX, 28; Luc. XXII, 30). Los Doce estaban tan convencidos de la importancia fundamental de su colegio que después de la Ascensión del Maestro, miraron como su primer deber el de llenar, por la elección de Matías, el vacío dejado entre ellos por el suicidio de Judas. (Act., I, 15). Los Apóstoles eran, pues, la forma primera y fundamental del nuevo reino. El nuevo reino comienza su existencia histórica con la Iglesia *apostólica,* "edificada sobre el fundamento de los Apóstoles" (Eph., II, 20). El carácter de apostolicidad, es decir, de continuidad histórica y real con los Doce, le es esencial y no puede negarse.

Pero, desde la elección de Matías, hay uno que sobresale entre los Doce: Simón, hijo de Jonás, llamado Pedro. El es quien propone y dirige la elección. En el día de Pentecostés, de nuevo Pedro es quien, con su palabra encendida, hace nacer la primera comunidad en la fe (Act., II, 14). En el Templo (III, 12), y, de nuevo, ante el Gran Consejo (IV, 8; V, 29), otra vez Pedro es el vocero del colegio de los Doce. Las maravillas que opera exceden a las del Maestro. "El extraordinario y singular poder milagroso que se le atribuye... demuestra el gran recuerdo que había dejado, y la dignidad aparte que tenía entre los Doce" (1). También es él quien, admitiendo al centurión Cornelio, anticipa la solución de una cuestión vital para la Iglesia naciente, la de saber

(1) KATTENBUSCH: *op. cit.,* p. 335.

si los paganos podían ser recibidos en la Iglesia sin pasar por el Judaísmo, y, quien, en seguida, hace prevalecer y admitir por todos su punto de vista (Act., II, 4), a pesar de las resistencias. Cuando, en otra ocasión, se promueve la cuestión de saber si es necesario someter a la circuncisión a los paganos convertidos, de nuevo la palabra de Pedro es la que decide (XV, 7). Y, cuando la discusión se vuelve a proseguir en Antioquía, se espera el apaciguamiento de los espíritus de la presencia de Pedro (cf. Gal., II, 11). Además, su opinión era preponderante no solamente en la comunidad primitiva, sino también en las comunidades helenísticas, en que San Pablo ejercía el apostolado con los incircuncisos (cf. Gal., II, 7). Pablo indica que Pedro era, con Santiago y Juan, una de las "columnas" de la Iglesia (Gal., II, 9); uno de los "que sirven de regla" (II, 6). Según San Pablo, Pedro está encargado del ministerio de los circuncisos, como él de los incircuncisos: Pablo lo considera, pues, como el verdadero fundador y guía de la comunidad judeocristiana (Gal., II, 7). A él tiene ante todo en vista en su primera visita a Jerusalén. Por el mismo motivo, después de una estadía de tres años en Arabia y en Damasco, se vuelve a Jerusalén para "conocer personalmente a Pedro". Y permanece quince días a su lado (Gal., I, 18). Manifiestamente siente la necesidad de explicarse y saber si está de acuerdo con Pedro. En una circunstancia, no está de acuerdo con él; y le "resiste en su cara", porque Pedro no tiene razón de retirarse de la mesa de los paganos y de negar así, en la práctica, los principios fundamentales que él mismo había sentado (Gal., II, 11, 12).

Pero en esto se conoce, precisamente, la persuasión de que, también en la Iglesia de Antioquía, la conducta de Pedro debía servir de regla y que, por consiguiente, ninguna manera de obrar opuesta a la suya debía producirse en las asambleas.

Luego, la actitud del mismo S. Pablo con respecto a los Doce, y a Pedro en particular, nos confirma la fisonomía que presentaba ya la Iglesia primitiva de Jerusalén.

Así, pues, la dirección de la Iglesia pertenece a los Apóstoles, pero el más influyente, el más visible de los Apóstoles, es Pedro. Con Pedro a la cabeza, los Doce dirigían el conjunto de la Iglesia. Jerusalén, o más bien el colegio de los Doce con Pedro como jefe, era la *cabeza*, la capital de las comunidades cristianas. Esta capital tenía, como acaba de demostrarlo con razón K. Holl (1), contrariamente a lo que pretendía Sohm, competencia especial para decidir las cuestiones que surgían, así como el derecho formal de ejercer fiscalización sobre todo el apostolado, y autorizar a los misioneros. Pablo subraya, con visible satisfacción, que "los que sirven de regla en Jerusalén" reconocían su vocación para la evangelización de los Gentiles, y le "dieron la diestra en señal de compañía" (Gal., II, 9) sin "comunicarle nada de nuevo" (II, 6). También las comunidades fundadas por Pablo estaban bajo la elevada dirección de Jerusalén. Pablo añade: "Ellos nos recomendaron solamente que nos acordáramos de los pobres: lo que procuré hacer con

(1) *Sitz. — Ber. d. Preuss. Akad. d. Wiss.* (Extracto de las sesiones de la Academia de Prusia), 1921, p. LXXX.

esmero'' (Gal., II, 10). Varios críticos contemporáneos creen ver en esta carga de los pobres de Jerusalén, impuesta a San Pablo, una especie de contribución — Heiler llega a decir que se trata del ''dinero de San Pedro'' — que las comunidades cristianas de la dispersión debían, en señal de su dependencia, pagar a Jerusalén, lo mismo que las sinagogas de la dispersión judía debían pagar su contribución al Templo de Jerusalén.

Este estudio de la Iglesia cristiana primitiva en su elemento fundamental, dominante, permite comprender por qué Heiler (1) llama al cristianismo primitivo ''el período de formación del catolicismo'', y dice precisamente de la comunidad primitiva de Jerusalén que deja ver ''de manera irrefutable los rasgos que debían añadirse para fijar los elementos fundamentales del catolicismo en formación'' (2). El más visible es la autoridad de Pedro que sobresale en el colegio apostólico.

¿Cómo explicar esta preeminencia de Pedro en la Iglesia primitiva?

Welhausen con su escuela lo explica únicamente por el hecho de que Pedro fué el primero en ver al Salvador resucitado. Su fe había despertado la de los otros; la fe pascual de Pedro se había tornado de hecho en el fundamento y raíz del cristianismo, nacido todo él de esta fe en el mensaje de Pascua. Holl ha tratado de perfeccionar la explicación diciendo que Pedro no habría despertado e inflamado, sino sólo reanimado la fe cristiana. La fe de los discípulos, que la Pasión y la Muerte

(1) F. HEILER: *op. cit.*, pág. 61.
(2) F. HEILLER: *op. cit.*, p. 49.

del Maestro había hecho tan tímida, se había afirmado de nuevo ante la seguridad de Pedro, convertido así en el fundador de la fe nueva. Ninguna de estas teorías se apoya sobre un serio fundamento histórico. Evidentemente, Pedro es, a los ojos de los primeros cristianos, testigo decisivo de la Resurrección del Señor. Su testimonio parece, sin duda alguna, más apreciado que el de los demás Apóstoles. Al enumerar Pablo, contra los que negaban la resurrección, los más importantes testigos del hecho, nombra a Pedro en primer lugar, luego a los Doce en conjunto (I Cor., XV, 5). No está de más observar que el ángel del sepulcro, según San Marcos (XVI, 7), encarga a las mujeres decir "a los discípulos y a Pedro" que Jesús los precederá en Galilea. Marcos distingue, pues, también expresamente a Pedro y su testimonio de los demás discípulos. Pero, en ninguna parte, como lo hace notar con razón Kattenbusch (1), encontramos que Pedro fué el primero a quien se apareció el Maestro resucitado. Nada tampoco que nos permita conjeturar que los primeros discípulos y la primera comunidad fundaron su fe en la Resurrección únicamente sobre el testimonio de Pedro, o que estuviesen persuadidos que su fe dependía de la fe de Pedro. Los relatos de la Resurrección, el de San Pablo en particular, tratan sobre todo de citar toda una serie de testigos de la Resurrección, entre ellos 500 hermanos, "la mayor parte de los cuales viven aún". No es Pedro sólo, sino el conjunto de los discípulos quien es testigo y garantía de la Resurrección. Este testi-

---

(1) KATTENBUSCH, *op. cit., p.* 326.

monio global es donde se apoya el acontecimiento de Pentecostés.

Si el testimonio de Pedro tiene valor especial, si se lo invoca antes del de los Doce, no es porque Pedro fuese el único verdadero o el primer testigo auténtico de la Resurrección, sino porque su palabra, a los ojos de la comunidad primitiva, era de mayor peso que la de los otros discípulos porque él tenía más autoridad. En otros términos: la preeminencia de Pedro no se explica por la prioridad de su fe en la Resurrección; por el contrario, es su preeminencia ya admitida lo que explica el valor especialísimo atribuído a su fe en la Resurrección. La importancia especial conferida al testimonio de Pedro, la mención que de él se hace aparte de los Doce por Marcos y Pablo, visible también en Lucas (XXIV, 34), obliga a la historia a pensar que, *desde antes de la Resurrección*, algo debió dar a Pedro particular realce. Es lo que habría hecho atribuir a su testimonio un valor, no ya exclusivo, sino preponderante. ¿Podemos reconocer el momento del cual data esta preeminencia?

El Evangelista San Mateo nos ha conservado un relato que explica muy bien, por sí solo, la preeminencia de Pedro en la comunidad primitiva y el valor especial otorgado a su testimonio.

Fué en los alrededores de Cesárea de Filipo, al sur del Hermon, frente a los grandes peñascos cortados a pico que se encuentran en la fuente del Jordán. El Maestro puso a los discípulos esta cuestión: "Y vosotros ¿quién decís que soy yo?" A lo que Simón Pedro respondió: "Tú eres el Cristo, el hijo de Dios vivo". Entonces Jesús replicó: "Dichoso tú, Simón, hijo de Jonás, porque

no te ha revelado eso la carne y la sangre, sino mi Padre, que está en los cielos. Y yo te digo, que tú eres Pedro, y que sobre esta piedra edificaré mi Iglesia, y las puertas del infierno no prevalecerán contra ella. Y a ti te daré las llaves del reino de los cielos. Y todo lo que atares en la tierra, será también atado en los cielos, y todo lo que desatares en la tierra, será también desatado en los cielos." (Math., XVI, 15). Desde el punto de vista literario, tenemos aquí, evidentísimamente, una construcción aramea. El juego de palabras con Kephas (piedra) no es posible más que en arameo. En griego sería necesario decir Petr*a* y Petr*os*. Las palabras "Simón, hijo de Jonás", "Puertas del infierno", "Llaves del reino de los cielos", "atar y desatar" y la oposición entre "tierra" y "cielo", todo esto pertenece al modo de hablar arameo. Por eso los especialistas de las lenguas semíticas rechazan sin titubear la pretensión de hacer de este pasaje de San Mateo una interpolación occidental, romana. Esto no es posible desde el punto de vista lengüístico. Este pasaje no puede haber sido escrito sino en un ambiente palestino, judeocristiano. ¿Es auténtico? Examinemos ante todo si formaba parte, desde el origen, del texto de San Mateo, o si fué intercalado más tarde.

La *coherencia* perfecta del pasaje es evidente, y nada permite señalar la menor soldadura artificial. A la confesión de Pedro: "Tú eres el Cristo", responde el testimonio, la afirmación de Cristo: "Tú eres piedra (roca)". La pregunta del Maestro para informarse sobre la opinión que los hombres tienen de El y la enumera-

ción de las ideas inexactas de los hombres preparan con mucha psicología la respuesta de Pedro y las felicitaciones que recibe del Maestro: Los otros hombres no tienen sobre mí, sino ideas falsas, terrenas. Mas tú, has penetrado mi misterio, eres muy dichoso... Un teólogo protestante, Bollinger (1), hace esta observación: "Las partes de este pasaje de San Mateo se mantienen entre sí como los miembros de un mismo cuerpo. Tienen el sabor absolutamente inimitable de una hora histórica. Aún desde el punto de vista de la forma, el pasaje es de los que sólo convienen a los grandes personajes, y en los momentos más solemnes de su vida. Un interpolador no lo habría logrado."

Si ahora le reponemos en el *conjunto* del contexto, por lo que toca a la idea general del Evangelio de San Mateo, la autenticidad original de este pasaje es evidente. La intención manifiesta de este Evangelio es, en efecto, la de mostrar en Jesús al Mesías profetizado en el Antiguo Testamento, más precisamente, al legislador y al doctor que explica el Antiguo Testamento en su sentido más profundo, y lo cumple plenamente. Su enseñanza nueva y plena menosprecia y reemplaza la falsa enseñanza de los Escribas y de los Fariseos, que filtran un mosquito y se engullen un camello (Math., XXIII, 24). La tendencia general de San Mateo es antifarisaica, pero no antijudía. El verdadero doctor que predica el reino de los cielos es sólo Jesús. Y como los discípulos escogidos por El deben esparcir su enseñanza rela-

(1) BOLLINGER: *Markus, der Bearbeiter des Math. — Evangeliums*, 1902, p. 86.

tiva a una justicia mejor, constituyen un nuevo colegio destinado a enseñar en lugar de los escribas y fariseos ciegos. Observemos que la constitución de una nueva autoridad religiosa visible, de un nuevo cuerpo docente, de una nueva Iglesia, destinada a reemplazar a la sinagoga, está en la lógica de esta tendencia de San Mateo. Naturalmente, el discípulo que ha comprendido, antes que todos los demás, el misterio del reino de los cielos y proclamado la filiación divina era el más señalado para ser la piedra fundamental de este nuevo edificio. El será el Maestro de la casa y el Doctor del reino, el que tendrá que atar y desatar (es decir: prohibir y permitir) no a la manera de los fariseos, sino según el espíritu de Jesús. La tendencia antifarisaica de San Mateo alcanza su punto culminante en la fundación de una nueva Iglesia y en la institución de Pedro como encargado de los plenos poderes. La promesa hecha a Pedro no es extraña a la tendencia general del Evangelio. Entra, por el contrario, muy bien en el plan primitivo del Evangelista.,

Pero ¿no se podría suponer que el mismo Evangelista —con miras a favorecer la tendencia judaica antipaulina — ha elegido las expresiones de "piedra" y de "llave" para fortificar la autoridad de Pedro contra Pablo o de la Iglesia de Jerusalén en oposición a las pretensiones de las comunidades helenísticas? Nuestro pasaje sería entonces el producto de los círculos judeocristianos de Jerusalén que querrían oponer Pedro a Pablo, o, mejor, una piadosa invención del autor evangélico. Sería demasiado largo reproducir aquí la prueba,

suministrada de manera definitiva por los teólogos tanto protestantes como católicos, de que no podría hablarse en la Iglesia primitiva de una oposición que llegase hasta la hostilidad entre Pedro y Pablo, o entre la comunidad de Jerusalén y la del mundo helenístico. Es igualmente superfluo probar que el Evangelio de San Mateo no es de inspiración antipaulina. Lo que es decisivo para nosotros en este momento, es que la palabra esencial de la promesa de Jesús a Pedro, la palabra ''piedra'', era conocida y admitida en el cristianismo primitivo mucho antes que San Mateo compusiera su Evangelio — poco tiempo antes de 70, aun con anterioridad a la ruina de Jerusalén — y esto no solamente en el mundo judeocristiano, sino también entre los cristianos convertidos del paganismo. No sólo San Mateo, sino San Marcos (III, 16) y San Juan (I, 42) nos dicen que Pedro se llamaba primeramente Simón, y que el Señor fué el primero que, le dió el nombre de Kephas = Petros = roca. Marcos dice igualmente que Jesús cambió los nombres de Santiago y Juan en los de Boanerges (III, 17). No es inútil notar — siguiendo a Holl — que el nombre de Boanerges así como el de Barnabé no dejaron huellas en la Iglesia primitiva, mientras que el de Pedro (= roca) obtuvo el mayor éxito. Este sobrenombre de Simón se convirtió en la Iglesia entera en su verdadero nombre. San Pablo lo designa casi exclusivamente por este nombre arameo grecizado de Kephas. En la epístola a los Gálatas (I, 8; II, 7, 8), da la traducción griega de Petros; en las comunidades helenísticas se usará este solo nombre de Petros; el de Simón

desaparecerá completamente. Cosa tanto más sorprendente cuanto que ni el nombre arameo de Kephas, ni el nombre griego de Petros eran empleados como nombres propios antes de Cristo. Algunas decenas de años antes que San Mateo escribiera su Evangelio, en todo caso hacia el año 35, cuando San Pablo se convirtió, las comunidades cristianas tuvieron interés en llamar a Simón no Simón, sino Pedro. "Todos los creyentes debían saber que él era piedra." (Kattenbusch). ¿Por qué? Porque la comunidad cristiana primitiva encontraba en ello netamente expresada la situación particular de Pedro en la Iglesia, situación que ella sabía haber sido ordenada expresamente por el mismo Jesús. En otros términos, la substancia de nuestro pasaje de San Mateo, la designación de Simón como piedra sobre la cual será edificada la Iglesia, y por lo tanto el establecimiento de la Iglesia sobre San Pedro, formaba parte del caudal sólido de la tradición cristiana primitiva, aun antes de San Pablo. No es, por lo tanto, la creación de un círculo judaico estrecho, animado de tendencias antipaulinas, a fines del siglo primero. Se explica, por consiguiente, que no sea sólo Mateo, el supuesto adversario de San Pablo, que escribe para los judíos, quien hable de Simón "Pedro". El mismo Lucas, que se dirige a los paganos y depende de Pablo, nos ha conservado una palabra del Maestro, verdadera paráfrasis del texto de San Mateo: "Y dijo también el Señor: Simón, Simón, he aquí que Satanás os ha pedido para zarandearos como trigo: mas yo he rogado por ti, que no falte tu fe: y tú una vez convertido, confirma a tus hermanos." (XXII, 31). La

palabra *confirmar* ¿no trae a la memoria la "piedra" de San Mateo? El papel propio de Simón será el ser custodio y sostén de la fe naciente. Encontramos también en San Lucas, la palabra "piedra". Y de igual modo sucede con San Juan: en el último capítulo, escrito en el joven círculo de los discípulos del apóstol, Jesús resucitado pregunta: "Simón, hijo de Jonás, ¿me amas más que éstos?" (XXI, 15). El Salvador espera de Simón más amor que de los otros. Y este amor más fuerte le vale ser el vicario del Pastor Mesiánico: "Apacienta mis corderos, apacienta mis ovejas". Interprétese este pasaje como se quiera, él refuerza esta impresión de que la cristiandad primitiva conocía el papel especial de Pedro en la Iglesia, papel que le confía la voluntad expresamente manifestada del Señor. El pasaje de San Mateo no está aislado en la literatura evangélica. Su idea maestra está confirmada, al contrario, por el conjunto de la tradición primitiva, anterior a San Mateo y aun a San Pablo. Es evidente, por lo mismo, que no se trata simplemente de una preferencia personal, de una especie de *carisma* concedido a San Pedro con vistas a la interpretación de la Escritura o de la predicación. Pedro no es una piedra del nuevo edificio de la Iglesia, ni tampoco simplemente la primera piedra, es la roca, es el bloque sobre el cual reposa *todo* el edificio. Tiene ligazón íntima con toda la constitución más interna de la Iglesia, no solamente con el poder de enseñar y la conservación de la fe, sino con toda la plenitud de vida que proviene de esta fe, es decir, su disciplina, su culto, su organización. En la Iglesia no es

sólo la enseñanza y la interpretación de la Escritura lo que se apoya sobre Pedro, sino todo.

Esta plenitud de poder la expresa aún más claramente el Maestro en la metáfora bíblica de las llaves del reino de los cielos. Pedro es el intendente; encontramos otros pasajes del Evangelio donde se habla de intendente (Math., XXIV, 45: Luc., XII, 42). Es él solo quien tiene las llaves de la casa y quien tiene autoridad para vigilar sobre todo el conjunto de la vida de la Iglesia. Las expresiones "atar" y "desatar" tienen el mismo sentido. En la lengua rabínica, de la que están tomadas estas expresiones, indican el poder, válido para el cielo, es decir ante Dios, de autorizar y de prohibir y consiguientemente el poder, ante Dios, de juzgar decidiendo y tomando las medidas necesarias. Realmente es la "plenitud del poder", en el sentido del Concilio del Vaticano, la que se contiene en estas tres imágenes, poder de enseñar y de gobernar, es decir, el conjunto de los poderes en el sentido más pleno. Como acabamos de ver, la preeminencia de Pedro no se limitaba al poder de anunciar la palabra de Dios.

Llegamos así a la última cuestión: ¿no se trata en todo esto de privilegios puramente *personales* de San Pedro? ¿Se puede aplicar el pasaje de San Mateo y la convicción de la Iglesia primitiva sobre la preeminencia de San Pedro a sus *sucesores*, esto es, al obispo de Roma?

Fijándonos únicamente en los textos, sin tener en cuenta la persona de Jesús y sus intenciones, la cuestión podría resolverse por la negativa, mas para quien

cree en Jesús y en la divinidad de su misión — y por lo tanto en la duración imprescriptible de su pensamiento y de su obra — en Jesús, el Maestro del porvenir, ninguna de sus obras es efímera y ninguna de sus palabras existe sin interés permanente. Todas llevan el acento de eternidad; son palabras de vida, de poder creador, promesas que no pasan en tanto que no son cumplidas. Estas reflexiones valen para el pasaje de San Mateo (XVI, 18-19). Lo que Jesús hizo y dijo ahí para su generación y sus discípulos, lo dijo e hizo para todos los tiempos hasta su vuelta. Cuando Jesús dijo: "Tú eres la piedra", quiso decir, en virtud de la conciencia que tenía de su misión mesiánica victoriosa, que su persona y su obra no pasarían. El mismo está sometido ciertamente al poder de la muerte, a las "puertas del mundo inferior", pero, ante su mirada divino-humana, las obscuridades y las sombras de la muerte se disipan; la brillante figura de su Iglesia Eterna percibida en la lontananza de los tiempos le alegraba. La confesión, la proclamación de Simón le da la seguridad de que él será para su Iglesia la "roca" inmutable cuya inmóvil solidez le garantiza la inmóvil solidez de su Iglesia. Ella no perecerá jamás, porque estará fundada sobre la roca. Habrá siempre un Pedro vivo cuya fe confirmará a sus hermanos. Jamás — esto fluye de las palabras mismas de Jesús — su Iglesia carecerá de este fundamento indispensable que El le diera en Cesárea, porque su constitución y su duración dependen de él. La duración de esta función de "roca" se saca inmediatamente de la virtud victoriosa de su conciencia mesiá-

nica. Si Jesús está seguro que su Iglesia, la más esencial creación de su conciencia mesiánica, no será jamás derribada por las "puertas del infierno", es que la forma primera por la cual ha afianzado expresa y enérgicamente su duración con su inmóvil solidez, esto es, el papel de "roca" que debe desempeñar Pedro, continuará hasta el retorno del Señor. Lo mismo que la primera, cada una de las generaciones que se sucederán tendrá su Pedro vivo, su "roca", que le permitirá arrostrar victoriosamente los embates de las "puertas del infierno".

Nuestra *fe* en Jesús es la que nos asegura esto. Pero, por la *historia* sabemos que Pedro, según las miras de la Providencia, murió mártir en Roma, y que los obispos de Roma se han considerado siempre como sus sucesores en su sede episcopal. Jamás, en toda la cristiandad, ha pretendido ninguna otra sede episcopal atribuirse la sucesión de San Pedro. Por más desenvolvimiento histórico que pueda observarse en el fundamento teológico y la determinación precisa del primado de Roma, dos hechos pertenecen al caudal más sólido de la antigua tradición cristiana: En primer lugar, que jamás ha habido Iglesia católica independiente de Pedro, de Roma; y que desde el comienzo, la conciencia católica consideró la unión con Pedro y con la Iglesia Romana como necesidad fundamental. En segundo lugar, que, desde los primeros siglos — desde San Clemente de Roma y San Ignacio de Antioquía — la Iglesia de Roma tenía conciencia de su preeminencia, y que, como "primera en el amor' (San Ignacio), como "Iglesia principal" (San Ireneo), ejerció influencia decisiva, porque era la regla

en la formación del dogma, de la moral y del culto. Esto es para nosotros una certidumbre histórica muy importante, certidumbre que, finalmente, nos está garantizada desde el punto de vista religioso y sobrenatural, porque se apoya sobre la fe en el sentido plenamente consciente de la obra de Cristo y sobre la persuasión de que Cristo vela sobre su Iglesia. Para nosotros es una verdad histórica que Pedro continúa viviendo en los obispos de Roma. Por eso creemos que en el obispo de Roma tenemos a Pedro sobre el cual Cristo prometió en Cesárea edificar su Iglesia.

A la luz de esta fe, la palabra de Jesús a Pedro: "Tú eres Pedro y sobre esta piedra, edificaré mi Iglesia", es, a la vez, promesa y *realización*. La historia nos ha enseñado, en efecto, y vemos nosotros mismos todos los días que Pedro ha sido, es y será la roca que sostiene el edificio de la Iglesia de Cristo y, con la Iglesia de Cristo, la *fe viviente en el Hijo de Dios hecho hombre*. Encontramos de ese modo el sentido profundo y religioso de este hecho de que el establecimiento de Pedro como roca sobre la cual la Iglesia iba a ser construída había sido precedido y como condicionado por la confesión de Pedro: "Tú eres el Cristo, Hijo del Dios vivo". Con la Fe en Cristo, con la Iglesia y con Pedro, se tiene todo. Allá donde no hay Pedro, allá donde se ha anunciado la ruptura de la fidelidad a Pedro, también desaparece la comunidad de fe y, con la comunidad de fe, la fe misma en Jesucristo. Nada de roca, nada de Iglesia, ni de Cristo. Donde está Pedro, evidentemente, los poderes del infierno luchan contra la comunidad de la fe. La

ataca Marción, después Arrio, luego el renacimiento pagano, el siglo XVIII y más tarde el laicismo. Mas nosotros permanecemos reunidos en la sala del banquete eucarístico en derredor de Nuestro Señor y Maestro. Donde está Pedro, está Cristo.

Así, pues, para nosotros católicos, la fe en el Hijo de Dios, la fidelidad a la Iglesia y la unión con Pedro se confunden. He aquí por qué, no queriendo separarnos de Cristo, no nos separamos de Pedro.

He aquí por qué también mantenemos una tranquila, pero muy firme esperanza — esperanza que nos ha sido puesta en el corazón por el Maestro en Cesárea —. Volverá el día, porque no puede ser de otro modo, en que todos los que buscan a Cristo volverán a encontrar tambien a Pedro. Heiler (1) describe con emoción el sueño ardiente del Pastor Angélico. Para nosotros, no es solamente sueño, sino firme expectación. En Cristo, fuente de la vida divina, fué abierta una vez por todas la vida llena de gracia y de verdad. No podría haber vida durable, fructuosa, para los pueblos como para los individuos si no se alimenta de esta vida divina indispensable. En nuestro Occidente no existe comunidad de espíritus, ni unidad de almas que no tome de esta fuente divina sus ímpetus, sus aspiraciones y sus esperanzas. Cristo es el corazón de la humanidad, su verdadera y única patria. En El sólo es donde encontrará el reposo de su alma. Nuestra convicción es que no queda al Occidente otra alternativa que desaparecer con su civilización — óyense ya profetas anunciadores de su fin —

(1) F. HEILER: *op. cit.*, p. 334 *y sig.*

o regenerarse en Aquél que es nuestra vida. Y ningún otro le traerá la vida de Cristo sino esta Iglesia edificada sobre Pedro por Cristo, pues ella sola ha recibido la promesa de que las puertas del Infierno no prevalecerán. Ella sola posee la garantía de la duración, a ella sola pertenece el porvenir. La Iglesia, por la firme unidad y la fuerza de su mensaje cristiano, comunicó a la humanidad de la Edad Media su unidad y su fuerza de alma, lo mismo que en la lucha dura, inexorable contra los instintos primitivos paganos y contra las persecuciones sin cesar renacientes de los Césares había preservado la elevación, la pureza y la libertad de la religión cristiana y de la moral. En la agitación que separa, disloca y extenúa los espíritus en Occidente, ella sola puede traer un ideal común, fuerzas religiosas que permitan construir, así como positivas energías morales y verdadero ímpetu vital. Ella sola es capaz de reanudar los vínculos rotos con aquel grande y rico pasado de donde trae su origen nuestra brillante cultura occidental. Ya miremos delante, ya detrás de nosotros, fuera de la Iglesia de Pedro, no percibimos ninguna unidad dinámica interna, ninguna historia ordenada y coherente, sino confusión de acontecimientos sin fin, convulsiones de un cuerpo que no tiene alma. Para vivir, tenemos necesidad de la Iglesia.

Pero ¡ay!, no todos ven así las cosas. ¿Es enteramente culpa de ellos? ¿Nosotros los católicos, no tendremos también que decir nuestro mea culpa por las espesas nubes de prejuicios y de equivocaciones que impiden reconocer la verdadera fisonomía de nuestra Iglesia? En

el fondo, estas nubes que se elevan y rodean a la Esposa de Cristo ¿no vienen de sus imperfecciones, de sus debilidades y de sus faltas? Cuando Dios permitió que una parte tan importante de su Iglesia, que contaba con fuerzas espirituales de primer valor, se separase de nosotros, el castigo no fué sólo para los que nos abandonaron, fué también para nosotros. Y este castigo, que Dios ha permitido, debe, como todo lo que El permite, ser saludable advertencia, hacernos reflexionar e invitarnos a hacer penitencia. Este espíritu de Jesús que se objetiva, por decirlo así en su Iglesia, cada uno de nosotros debe esforzarse por hacerlo penetrar en sí mismo; espíritu, ante todo, de amor y de fraternidad, de rectitud y de verdad (1). Entonces Dios no se olvidará — después de largos rodeos sin duda y a través de penosas crisis interiores — de hacernos volver a encontrar a todos y de hacer de esta comunión interior con nuestros hermanos un solo rebaño bajo un solo Pastor. Entonces se cumplirá esta plegaria ardiente que Jesús hacía subir hacia su Padre: antes de entregarse a la muerte: "Mas no ruego solamente por ellos, sino también por los que han de creer en mí por la palabra de ellos: para que sean todos una cosa, así como tú, Padre, en mí, y yo en tí, que también sean ellos una cosa en nosotros: para que el mundo crea, que tú me enviaste" (Joan., XVII, 20-21).

---

(1) En este sentido exhorta SAN AGUSTIN a sus fieles: habete igitur pacem, fratres. Si vultis ad illam trahere ceteros, primi *illam habete, primi* illam tenete (*Serm.* 357, 3).

VI

## LA COMUNION DE LOS SANTOS

*. De manera que si algún mal padece un miembro, todos los miembros padecen con él: o si un miembro es honrado, todos los miembros se regocijan con él.*
(I Cor. XII, 26).

El Papa y los Obispos constituyen el armazón del cuerpo de Cristo en el espacio y en el tiempo. Producidos por este poder de amor que hace y conserva la unidad del cuerpo de Cristo, auténticamente establecidos por la institución expresa del Señor, cumplen la función más importante asegurando la existencia del cuerpo, el buen funcionamiento de la Iglesia. Pero este servicio de caridad, que asegura el funcionamiento normal del organismo, no absorbe toda la actividad del cuerpo. La Iglesia, cuerpo de Cristo sobre la tierra, no es solamente constitución jerárquica, Papado, Episcopado: "Si todos fuesen un solo miembro ¿dónde estaría el cuerpo? Mas ahora los miembros en verdad son muchos, pero el cuerpo es uno solo" (I Cor., XII, 19-20). Por Aquel que es la cabeza, Cristo, "todo el cuerpo coligado y bien unido entre sí por todas las junturas, de su alimento, que recibe según la operación, cada miembro conforme a su medida toma aumento edificándose en amor (Eph., IV, 16). Hay numerosas funciones para

los miembros. Sigamos el pensamiento del Apóstol, y digamos también que *cada uno* de los que, por la fe y la caridad, pertenecen al cuerpo de Cristo, tienen su función particular que cumplir. "Porque de la manera que en un cuerpo tenemos muchos miembros, mas todos los miembros no tienen una misma operación: así muchos somos un solo cuerpo en Cristo, y cada uno miembros los unos de los otros. Mas tenemos dones diferentes según la gracia, que nos ha sido dada." (I Cor., XII, 12). Cada una de estas funciones tiene su importancia para el bien y para el buen funcionamiento del cuerpo. Ningún don se da exclusivamente en beneficio del interesado, ninguna gracia que no sea de todos. "Si dijere el pie: porque no soy mano, no soy del cuerpo: ¿deja por eso de ser del cuerpo? Y si dijere la oreja: porque no soy ojo, no soy del cuerpo: ¿deja por eso de ser del cuerpo?" (I Cor., XII, 15). Precisamente en esta estrecha relación con todo el organismo, en este carácter de solidaridad de cada una de las funciones de la vida cristiana se encuentra su verdadero papel en el interior del cuerpo del Cristo.

Todos los miembros son igualmente necesarios en el cuerpo de Cristo, aunque desde puntos de vista diferentes. Uno, como el Papa y los Obispos, constituyen su armazón y le dan su forma exterior, otros le hacen vivir interiormente suministrándole su vigor. Desde este punto de vista no podría hablarse de una especie de jerarquía de los dones. "Y el ojo no puede decir a la mano: no te he menester: ni tampoco la cabeza a los pies: no me sois necesarios. Antes los miembros del

cuerpo, que parecen más flacos, son más necesarios" (I Cor., XII, 21). Aunque para quien mira de afuera, la actividad de los órganos tales como el Papado y el Episcopado sorprende más en la historia de la Iglesia, ¿quién sabe si, para su vida interior, para la edificación del Cristo total en su plenitud, la pobreza gozosa de un Francisco de Asís, las vigilias de un Ignacio de Loyola, la caridad para los pobres y los enfermos de un Vicente de Paul no tienen más importancia?

De esta *acción* de los miembros "más débiles" en orden a la "*edificación*" del cuerpo de Cristo vamos a hablar en esta conferencia. Diremos en qué sentido y en qué medida, no solamente los Obispos y el Papa, sino también los mismos fieles contribuyen a formar el cuerpo de Cristo, y cómo los dones particulares de los simples fieles aprovechan al conjunto del cuerpo.

Es el dogma de la comunión de los Santos. Por la *comunión de los Santos*, la Iglesia entiende ante todo la comunión de espíritu y de bienes entre los santos de la tierra, es decir entre los que, por la fe y la caridad están incorporados a la misma cabeza que es Cristo. Entiende también la unión vital de todos estos fieles de Cristo con todas las almas que han abandonado este mundo en la caridad del Cristo, ya sean bienaventuradas y contemplen a su Dios en el estado de gloria ya se purifiquen aún en expectación de esta bienaventurada visión. Es el mundo de todos los que han sido rescatados en Cristo y que, en los diversos estadios de su desarrollo, *iglesia militante, purgante y triunfante,* pertenecen a la misma familia o más bien al mismo cuerpo, bajo

la misma cabeza, de la que mana toda gracia, Jesucristo.

*La Iglesia militante.* — En el silencio y no con gran clamor y grandes hazañas es como luchan sobre la tierra, los "Santos" de Cristo, "el pueblo santo" (I Petr., II, 9). Luchan no contra los hombres sino contra el pecado; luchan para obtener esa perla única, ese tesoro precioso. Encontramos bosquejada su fisonomía en algunos rasgos concisos, expresivos, del Sermón de la montaña. Son los "pobres de espíritu", los humildes en el Estado, en la Iglesia, en la sociedad, los desconocidos, aquellos que apenas se mira, aquellos que cumplen sin ruido su obscuro deber cotidiano y se asombran de que el Dios de toda majestad se digne venir hasta ellos. Son los "mansos" que jamás murmuran contra la vida, y la toman siempre sonriendo, tal como Dios se la da. Son "los que lloran", diciendo a Dios con gemidos en sus noches solitarias: ¡Señor, hágase vuestra voluntad, y no la mía! — y los que llegan hasta decir a Dios con corazón gozoso, ¡gracias! por haberlos admitido a llevar la cruz con Jesús. Son los "que tienen hambre y sed de justicia", y que, lejos de contentarse con una vida cómoda de piedad y con una virtud satisfecha, tienen siempre, en el fondo del corazón, el tormento doloroso de su indignidad y, toda su vida, hacen esfuerzos para elevarse con la gracia misericordiosa del Salvador. Son los "misericordiosos" para quienes las miserias de los otros son también las suyas, que no temen pasar por los caminos más penosos y más peligrosos, a través de la vergüenza y el lodo, para ir a buscar a su hermano en la necesidad, y que no se dejan

salentar por ninguna ingratitud. Son "los corazones puros", esos hombres de alma de niño, incapaces de malicia, buenos, claros, para quienes la vida es un día lleno de sol y que dicen desde el fondo de su corazón y sencillamente: ¡Abba, Padre! Son los "pacíficos", los que llevan la paz, esos hombres animados del Espíritu de Dios, almas recogidas, siempre iguales que irradian la calma y la paz, cual templos de Dios, ante los cuales el espíritu de discordia se calla, avergonzado de sí mismo. Son en fin los que "a causa de la justicia", "a causa de El", sufren persecución, almas de apóstoles, trabajadores infatigables en el campo del Señor, que con la palabra y la pluma, con la enseñanza y con el ejemplo, "oportuna e importunamente" (II Timoth., IV, 2) dan testimonio de la verdad. Ellos no tienen en vista su interés personal, ni la gratitud del mundo, ni los honores de la Iglesia. No tienen en vista sino las almas. Por eso no recogen, las más de las veces, sino humillaciones, persecuciones y odio. Pues ellos excitan particularmente la lucha de los espíritus con la sonrisa y los escarnios de los sabios de este mundo.

*La Iglesia purgante.* — El hombre — es dogma clarísimamente contenido en el depósito de la revelación — no puede producir frutos para la vida eterna sino en esta vida: "Trabajad en tanto sea de día, pues la noche va a venir durante la cual nadie podrá ya trabajar" (Joan., IX, 4; cf., I Cor., XV, 24). Sobre esta tierra solamente, el buen grano, como el malo, germina y se desarrolla. Más allá, es el tiempo de la cosecha. Más allá, nada de obras "meritorias", nada que pueda hacer

subir al hombre un grado en el mérito y en la gloria. Compareciendo ante Dios en el juicio particular, se ve, por el propio testimonio de su conciencia, colocado definitivamente entre los benditos o entre los malditos del Padre Celestial. Definitivamente, el alma guarda entonces los rasgos que ella se ha dado, durante su vida terrena, por la manera con que ha colaborado con Dios a la luz de la gracia y de las exigencias de su conciencia. — La doctrina católica sobre la Iglesia purgante no tiene nada de común con esa concepción platónica y origenista, de origen oriental, según la cual, después de la muerte, *comienza para las almas un nuevo período de desarrollo*. — Por otra parte, la fe católica nos dice que un alma, aun en estado de gracia en el momento de la muerte, no es admitida *inmediatamente* a la beatitud, a la visión de Dios. La gracia santificante da derecho a la posesión de Dios, hasta es ya, en germen, la participación en la vida de Dios. Según la doctrina católica, la justificación no se obtiene por simple atribución de los méritos de Cristo, por una especie de revestimiento exterior de su justicia, sino por un resurgir enteramente misericordioso y gratuito de la caridad creadora de Cristo en nosotros, por la aparición sobrenatural en nosotros de una voluntad nueva para todo lo que es bueno y santo. Por eso este empuje hacia la perfección y la santidad le es esencial, y el alma no puede llegar al reposo sino en la santidad. El santo, en sentido estricto, no es aquél que posee simplemente la gracia santificante, sino el que, en su vida, ha dejado a esta gracia seguir libremente su curso, es decir que,

bajo la influencia excitante de esta fuerza sobrenatural, ha llegado a matar en sí todo el mal —comprendidos los más secretos pensamientos y las más leves inclinaciones—, y a hacer que domine plenamente el bien; en una palabra, es el hombre puro, perfecto. Sólo el hombre completamente penetrado del amor de Dios y del prójimo hasta en los más íntimos escondrijos de su ser, el hombre glorificado, verá a Dios.

¿Existe este hombre sobre la tierra? "¿Quién podrá estar en la presencia de este Señor Dios Santo?" (I Reg., VI, 20). La historia atestigua ciertamente que Dios se ha complacido algunas veces en manifestar su poder a través de la debilidad humana. Ha habido y hay aún santos que, desde esta vida, parecen haber llegado a la plenitud de la vida del Cristo, aunque son niños por la edad o no han alcanzado la plenitud del desarrollo moral sino en la muerte. Pero la experiencia demuestra también que la gran mayoría de los fieles piadosos no han llegado, en el momento de su muerte, a esta altura del ideal cristiano, de "ser perfectos como el Padre Celestial es perfecto", que Cristo exige de nosotros. Gran parte de los cristianos muere teniendo apenas el germen de esta vida de unión, de entrega total a Dios, el Bien Supremo, y por lo tanto están lejos de su pleno desarrollo y madurez. Cuando ellos abandonaron este mundo, Dios no era el Señor de todos los rincones de su ser; había aún en ellos tantos impulsos desordenados, tantas transgresiones de la ley moral cuya malicia, es decir, la oposición con Dios de sus acciones y de sus omisiones, no era claramente consciente.

Faltas que sufrían más bien que cometían voluntariamente, faltas que eran más bien el hecho de su naturaleza desequilibrada que del verdadero fondo de su Ser. La teología las llama faltas veniales. De hecho, innumerables fieles mueren con faltas veniales en la conciencia. Estos, por lo tanto, no pueden "pasar por el camino santo" (cf. Isaías, XXXV, 8).

Se puede creer que, para muchos, la muerte misma trae la última purificación. A medida que el mundo sensible y sus perturbadores fantasmas desaparecen, y el abandono penoso, la soledad absoluta se hacen sentir y los agobian, a medida que las angustias de ese mundo de las realidades ultraterrenas y del juicio que se aproxima excita el sentimiento de sus culpas, ellos se asen fuertemente, en este último momento, con más sincera confianza, a este Dios tan misericordioso. Así como el niño en la inquietud de su sueño, busca la dulce mano de su madre, así ellos procuran encontrar la mano compasiva de Dios, la vida de su vida. Así brota de su corazón un amor ardiente para el Padre, amor que está pronto a dar su vida con gozo, la caridad perfecta. Este fervor de caridad aniquila todo pecado, toda mala disposición y hace desaparecer toda pena debida al pecado. El alma entra inmediatamente en el gozo de su Señor.

Pero todos los que mueren en Cristo no tienen semejante gracia, sea porque son sorprendidos por muerte repentina, sea porque no llevan a su preparación la profundidad y el poder de vida interior que supone tal muerte aceptada con caridad perfecta. Por consiguiente,

si se rehusa admitir que estas almas, que abandonan la vida terrenal sin haber hecho acto de caridad perfecta, son purificadas, de un modo en cierto sentido mágico, sin que ellas mismas tengan que colaborar, por intervención inmediata de la misericordia de Dios, — ¿dónde estaría entonces la justicia de Dios, que exige que el hombre colabore a su gracia? — Si, por otra parte, se sostiene que estas almas, unidas a Dios en el fondo de su ser, puesto que están en estado de gracia, no pueden quedar eternamente privadas de la visión de Dios — ¿dónde estaría entonces la misericordia y la bondad de Dios? — Se debe admitir necesariamente que hay para estas almas un medio de purificarse, aun después de la muerte. Judas Macabeo creía en esta posibilidad cuando hizo ofrecer "sacrificios expiatorios" en Jerusalén, en favor de los héroes caídos en el combate contra Gorgias, que, contraviniendo a las prescripciones de la ley mosaica, habían guardado bajo sus vestiduras objetos dedicados a los ídolos, a fin de que "libertados de sus pecados" pudieran participar en "la resurrección" (II Mach., XII, 43). El mismo Jesús hizo alusión a esta posibilidad cuando puso a sus oyentes en guardia contra ese pecado "que no será perdonado ni en este mundo ni en el otro" (Math., XII, 32), y cuando habló de esa prisión de la que nadie puede salir "hasta que haya pagado el último óbolo" (Math., V, 26). Esta posibilidad, en fin, es la que San Pablo tiene ante los ojos cuando habla de aquel doctor y predicador que, no empleó sino madera, heno y paja como materiales de construcción, sobre el único fundamento,

Cristo (I Cor., III, 11 y sigu.). Aquél, dice, verá su obra aniquilada por el fuego, siendo, sin embargo, él mismo salvado "pero como a través del fuego", esto es: no sin pena y sufrimiento. ¿Por qué restringir esta enseñanza de San Pablo a los predicadores del Evangelio y no entenderla de todos los cristianos, cualesquiera sean, que, ciertamente, fundan su vida sobre Cristo, pero, por flaqueza, cometen muchas faltas? Ateniéndose a "esta salud que se obra a través del fuego" los primeros cristianos ofrecían plegarias, limosnas y sobre todo el sacrificio eucarístico por la paz, el refrigerio, el reposo eterno de los difuntos (pax, refrigerium, requies), según nos enseña Tertuliano y nos lo confirman numerosas inscripciones cristianas y primitivas.

La Iglesia, apoyada en esta tradición en los Concidios de Lión (1274) (1), de Florencia (1438-1445) (2), y de Trento (1563) (3), ha formulado explícitamente como dogma de fe que existe, después de la muerte, un estado de purificación (purgatorium) y que las almas que están sumidas en él pueden ser ayudadas por la intercesión de los fieles (cf. Conc. de Trento, sess. XXV, de purgat.). No se trata más que de *purificación* del alma, algo negativo, la supresión de las faltas que son el resto de la imperfección de su vida cristiana sobre la tierra, y de ningún modo de elevación positiva, de acrecentamiento de su valor íntimo. Por consiguiente, como con la muerte cesa toda posibilidad de decisión personal, de iniciativa transformadora, de obra meritoria, esta

(1) Cf. Denzinger-Bann. Nº 464.
(2) *Ibid.* Nº 693.
(3) *Ibid.* Nº 983.

desaparición de las faltas de la vida terrena no puede tener sino carácter pasivo y penal. Es un sufrimiento que debe pagar (satispassio), no una acción positiva (satisfactio). Por eso la Iglesia habla de las penas purificadoras del purgatorio (poenae purgatoriae seu catharteriae). Es que, en efecto, el alma que no ha expiado suficientemente por la penitencia voluntaria y gozosa del corazón en este mundo, debe sufrir ahora las consecuencias amargas que la inexorable justicia de Dios impone por el menor pecado, y esto hasta que haya bebido toda la amargura del pecado y perdido la menor sujeción a él, hasta que lo que no era aún sino fragmentario e incoativo llegue a la plenitud, a la perfección de la caridad de Cristo. ¡Obra larga y dolorosa, "como a través del fuego"!

¿Hay fuego real? Mientras estemos aquí abajo, su íntima realidad se nos escapará siempre. Sólo sabemos que nada tortura más a estas "pobres" almas como la conciencia de estar alejadas por sus faltas durante un tiempo de la visión beatífica. Cuanto más su voluntad llega a desasirse poco a poco de su estrecho egoísmo, tanto más su corazón se abre libremente y sin obstáculo a toda la anchura y profundidad de Dios y más íntimo y vivo se hace el dolor de estar lejos de Dios. Es la nostalgia del Padre la que atormenta y flagela a la pobre alma como con varas inflamadas, y tanto más dolorosamente cuanto la purificación está más adelantada.

Lo que distingue a este estado es que no hay sólo, como en el infierno, castigo y sufrimiento, sino sobre todo amor ardiente, alegre esperanza y expectación se-

gura. El ritmo de los sentimientos en la vida de estas almas va del dolor que les causa su pecado al gozo de la esperanza del cielo. Es lo que los distingue esencialmente de aquellos que "no tienen ninguna esperanza". "Todavía un poco de tiempo, y su corazón se regocijará," Momento llegará en que no habrá más purgatorio, sino solamente el cielo de los bienaventurados. No es sino un lugar de paso para ir al Padre, penoso sin duda, pero al fin lugar de paso, en el que no se detiene el alma y que está lleno de alegre esperanza. Cada paso aproxima al Padre. El purgatorio es como comienzo de primavera. Ya, algunos rayos cálidos vienen a acariciar rápidamente los terrenos aún endurecidos por el hielo y a despertar aquí y allá una vida todavía vacilante. De Cristo, su cabeza, manan, más y más abundantemente, sobre sus dolientes miembros, gracia, fuerza, consolación. La luz de la gloria se derrama sobre un círculo cada vez más dilatado de la Iglesia purgante. Ya, numerosos elegidos se han despertado al gran día de la vida y cantan el cántico nuevo: "Salud a nuestro Dios, que está sentado sobre el trono, y al Cordero" (Apoc., VII, 10).

*La Iglesia triunfante.* — Constantemente llega al cielo, directamente o después de haber pasado por el camino de la purificación de la Iglesia purgante, la multitud de los elegidos que se dirige hacia el Cordero y hacia Aquél que está sentado sobre el trono, para contemplar — no ya en un espejo y en imagen — sino cara a cara, a la Trinidad Santa que lleva en su seno todo lo posible y todo el Ser, que no tiene el Ser de ningún

otro, mientras que de la plenitud de su vida desbordante todos los seres sacan existencia y fuerza, movimiento y belleza, verdad y amor. Nada existe allá que no haya sido llamado y atraído por la pura bondad misericordiosa de Dios. Todos son elegidos, desde la Madre de Dios hasta el recién nacido que en el momento mismo de la muerte acaba de recibir la gracia del bautismo. Libertados de toda estrechez egoísta, elevados por encima de toda angustia terrenal, viven, tras la espera del amor que su peregrinación de acá abajo les había hecho entrever, la vida plena de Dios. Y es verdaderamente una vida, no es la inmovilidad, sino incesante movimiento de la sensibilidad, del espíritu y del corazón. En lo sucesivo, sin duda, ya no pueden merecer, ya no pueden producir frutos para el cielo, pues el Reino de los Cielos está allí y la gracia ha cumplido su obra, pero la vida de la gloria es incomparablemente más rica que la de la gracia. Las extensiones y profundidades infinitas del Ser Divino permiten al alma buscar y encontrar siempre nuevos medios de satisfacer sus más secretas aspiraciones. Sin cesar aparecen nuevos designios, se descubren nuevos aspectos, brotan nuevas fuentes de gozo. Incorporada a la santísima humanidad de Jesús, el alma está ligada por vínculo íntimo y misterioso a la divinidad misma. Siente, por decirlo así, palpitar el corazón divino, siente la actividad de la misma vida divina. Está y vive allá donde susurran saltando las fuentes de toda vida, donde todo ser se ilumina en la Trinidad de Dios, donde la plenitud de la fuerza y de la belleza, de la paz y de la felicidad se ha hecho realidad

presente, eterno presente.

Esta vida de los santos, desbordante, de inagotable fecundidad, es también de multiplicidad y de plenitud incomparables. El espíritu de Jesús, su cabeza y su mediador, se extiende con toda la variedad de su riqueza en cada alma según sus capacidades naturales, la vocación que Dios le ha dado y en la medida en que ella ha acogido y utilizado las solicitaciones íntimas de la gracia. Así el Santo, el Servidor de Dios, se encuentra reproducido en millares de formas y variedades. En las letanías de los Santos, la Iglesia hace desfilar en una revista rápida todo este mundo del Cielo. Del trono de la Santísima Trinidad a la Virgen, Madre de Dios; de ahí, pasando por los coros de los Angeles, a la figura solitaria del predicador de la penitencia, el Bautista, el Precursor que ha preparado el camino, luego a San José, el padre nutricio, el hombre del deber silencioso y de la pureza incomparable. A su lado brillan las figuras de los patriarcas y de los profetas: hombres primitivos, a veces singulares en su vida, pero hombres de fe profunda, de santa esperanza y de deseos ardientes. Luego, los testigos del cumplimiento de las promesas, los Apóstoles y los discípulos del Señor: Pedro, Pablo, Andrés, Santiago y todos los demás. Tantos nombres, tantos caracteres, temperamentos y papeles particulares. Sin embargo, un solo y mismo amor, un solo y mismo gozoso mensaje. Y, en derredor, ¡qué resurgir vigoroso, qué brillante florecimiento en millares de campos y de colores: santos mártires — santos obispos y confesores — santos doctores de la Iglesia — santos sacerdotes y le-

vitas — santos religiosos y solitarios — santas vírgenes y santas mujeres — todos los santos en una palabra! Es esa inmensa muchedumbre que "nadie puede contar, de todas las naciones, y tribus, y pueblos, y lenguas: que estaban de pie ante el trono, y delante del Cordero, cubiertos de vestiduras blancas y palmas en sus manos." (Apoc., VII, 9).

Cualquiera que sea la prodigiosa grandeza de todas estas personalidades, cada una en su orden, hay una que las sobrepasa a todas: la única, la Reina de los Angeles y de los Santos, *María,* la Madre de Dios. Como todas las otras creaturas del Cielo y de la tierra, también ella ha salido de la nada. Una distancia infinita la separa del Infinito, del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo. Toda la gracia, virtud y privilegios los debe al Divino Mediador. En su Ser, natural y sobrenatural, está "llena de gracia" (kejaritoméne, Luc., I, 28). No se podrá enunciar absurdo y monstruosidad más grande que hablar de caudal politeísta en el Catolicismo (1) y

---

(1) Hace algunos años C. OESTERREICH (*Das Weltbild der Gegenwart* (Cuadro del mundo actual, 2ª ed. 1925, p. 203), dejaba escapar esta afirmación: "El catolicismo no es menos politeísta que lo que ha sido sin duda la religión greco-romana." Por otra parte, el mismo autor está bastante libre de prejuicios para observar "que hay en el catolicismo un espíritu religioso extraordinariamente profundo". "Si se lo compara con el protestantismo, con él solo tiene correspondencia la verdadera cultura religiosa." Y de esto saca esta conclusión, que le parece rigurosamente lógica, que "para el conjunto de los hombres la forma politeísta de la religión... *es incomparablemente más capaz* de excitar el sentimiento religioso que el protestantismo seco y mucho más pobre del punto de vista psicológico". De hecho, el *Dios* del *catolicismo,* al igual que el del *protestantismo,* es el Dios-Trinidad, y esta fe monoteísta domina no sólo toda la dogmática católica, sino aun todo el culto católico hasta el más

proferir la blasfemia de que la Madre de Dios es la Divinidad-Madre. No hay más que un *solo* Dios, la Santísima Trinidad, y todo lo creado respira en el pasmo de su misterio. Pero este Dios único es Dios de vida y de amor. Su amor es tan grande, tan desbordante, que no se contenta con haber hecho al hombre a su imagen y semejanza, comunicándole la inteligencia y la voluntad libre desde el punto de vista natural, y en cierta manera, un ser subsistente. Por el don inestimable de la gracia santificante, es decir, por una participación incomparable de su naturaleza divina y su virtud santificante, El lo llama a una especie de colaboración creadora de la obra de Dios, a una iniciativa de salud en el establecimiento del Reino de Dios. Aquí está el sentido profundo y la inverosímil riqueza de la redención: hace salvar a la creatura racional la distancia infinita en que la tenía su absoluta impotencia; la saca del abismo de perdición, en que la habían precipitado sus pecados, para elevarla hasta la fuente de la vida divina y hacerla así capaz de colaborar en la obra de la redención conservándole enteramente su carácter limitado, esencial a la creatura. Los Angeles, según la revelación, han participado, a su manera, en la obra de la creación; más tarde, transmitieron la ley a Moisés (Gal., III, 19; Hebr.,

---

pequeño gesto de oración. Lo que da al catolicismo su superioridad es el relieve y la seriedad íntima que da al dogma de un Dios encarnado y que le hace tomar al mundo en la nada y el pecado para elevarlo a relaciones que resultan una real comunicación de vida divina. El protestantismo, al menos según la concepción calvinista, no puede hacer desaparecer la oposición entre Dios y el hombre. Es lo que da a su concepción de Dios ese carácter tieso y pobre señalado por Oesterreich.

II, 2) y colaboraron así al establecimiento de la Antigua Alianza. Del mismo modo, la nueva creación y la nueva alianza se cumplen con el concurso de estas dos causas segundas, los Angeles y los hombres. Así, en cierta medida, la humanidad rescatada entra toda entera en la corriente de los poderes sobrenaturales de vida. Ella no es sólo objeto, sino sujeto de la acción redentora de Dios. No es Dios solo, ni el "uno" divino solo, sino el "Uno" y el "Todo", o más bien; es el conjunto de los miembros introducidos en la corriente de la vida divina por Cristo, su cabeza. Dios que obra y produce frutos en sus santos, es el verdadero reino de donde viene toda bendición.

Aquí aparece de nuevo una *diferencia esencial* entre el Catolicismo y el Protestantismo. Siempre es la separación, la disyunción, el cisma lo característico del protestantismo — no solamente desde el punto de vista eclesiástico, sino también desde el punto de vista religioso. Separa el saber de la fe, la justificación de la santificación, la religión de la moral, la naturaleza de la sobrenaturaleza, y transporta esta separación hasta la esfera de la actividad del amor y de la gracia en Dios. Lutero, suprimiendo toda actividad propia a las creaturas en sus relaciones con Dios (1) y dejando a éstas completamente incapaces de todo bien, desviaba de su verdadero sentido las palabras de la Biblia, que enseña que Dios obra solo. Según Lutero, la misericordia de

(1) F. X. KIEFL: *Katholische Weltanschauung und modernes Denken* (La metafísica católica y el pensamiento moderno), 1922, p. 19.

Dios se derrama sola y uniformemente sobre los privilegiados. Según él, no hay ningún despertar de las almas por su amor, ninguna gozosa excitación, ninguna colaboración de las potencias de las almas tocadas y animadas por la caricia de su amor, ninguna mezcla de estas nuevas riquezas espirituales comunicadas al alma con la plenitud de vida de Dios, ningún soplo de Cristo sobre sus miembros. Dios solo, Espíritu trascendente, infinito, es el que opera, no el Dios que se apropia la naturaleza humana y que, por ella, obra y sufre, rescata y santifica sus miembros. El católico, piensa de muy distinto modo. El no puede pensar en Dios sin pensar al mismo tiempo en el Dios hecho hombre y en todos los que, por la gracia santificante, le están unidos como miembros, en un solo cuerpo. El Dios del Catolicismo es el Dios hecho hombre y, precisamente a causa de esto, el Dios de los Angeles y de los Santos, no es el Dios solitario, sino el Dios de la vida plena y fecunda, el Dios que, por una verdadera locura divina, asume en sí la creación entera tomando al hombre que la domina, y que, por manera nueva, inaudita, sobrenatural, en él "vive", en él "se mueve", y en él "es" (cf. Act., XVII, 28). Es este el punto de vista en que es necesario colocarse para apreciar el culto de la Sma. Virgen y de los Santos en la Iglesia Católica. Los Santos no son solamente modelos sublimes de su vida, son miembros vivos y también energías que contribuyen a edificar el cuerpo de Cristo. Tienen importancia no solamente desde el punto de vista moral, sino también desde el punto de vista religioso. Son, esencialmente y para la eternidad, como

los Apóstoles y los Profetas sobre los cuales han sido edificados (Eph., II, 20), los cooperadores de Cristo (II Cor., VI, 1), sus servidores (Math., X, 24) y sus paraninfos (Math., IX, 15), sus amigos (Joan., XV, 14) y su gloria (II Cor., VIII, 23). Todos tienen una relación íntima y permanente, una conexión de realidad viviente con el Cristo total, de suerte que contribuyen, cada uno según su función, en este organismo sobrenatural al bien del cuerpo entero.

Esto, que es verdad hablando de los Santos en general, lo es, con mucha más razón, de la Reina de los Santos, de la *Madre de Dios, la Virgen María.* El misterio de la maternidad divina de María no comprende solamente el simple hecho de que el Verbo se hizo carne y sangre en su seno y tomó la naturaleza humana. El católico no se contenta con repetir con alegría la palabra de aquella mujer, transportada de admiración, de que nos habla el Evangelio: "¡Dichoso el vientre que te llevó, y los pechos que te amamantaron!" El se fija sobre todo y más profundamente en la réplica de Jesús: "Más bien son dichosos los que escuchan la palabra de Dios, y la practican." (Luc., XI, 28). La cooperación de María a nuestra redención y a nuestra salud no es solamente corporal, hay que contemplarla también desde el punto de vista moral y religioso; en este sentido: ella ha consagrado al servicio de Dios lo mejor de su Ser y aun todo lo que era, y, por más pequeña, por más infinitamente pequeña que pueda ser la acción y el sufrimiento humano en comparación de la perfección divina, ella lo ha entregado todo sin reservas a las solici-

taciones interiores de la gracia preparándose así a ser el instrumento más sublime de la redención divina. Sabemos sin duda poca cosa de su infancia, pero, en el momento en que el Evangelio la hace aparecer, ella está inundada de luz: "Dios te salve, llena de gracia: el señor es contigo: bendita tú eres entre todas las mujeres." (Luc., I, 28). Jamás ningún Angel habló así a ninguna creatura ni a ninguna mujer. La Iglesia profundiza desde hace siglos con la plegaria y la reflexión esta salutación angélica y siempre encuentra en ella nuevas grandezas de María. Y ciertamente los misterios que contiene no están agotados. A la luz de este relato evangélico vemos a María en un profundo sentimiento de su bajeza (Luc., I, 48, 52, 53), pero llena al mismo tiempo de gozo extático en su Salvador y prorrumpiendo en transportes de alegría (I, 47). En el ardor con que ella le consagra su virginidad y en el entusiasmo del Espíritu, ve y proclama cosas casi increíbles: "Pues, he aquí, desde ahora me llamarán bienaventurada todas las generaciones." (I, 48). Desde el comienzo del Evangelio, entrevé de manera única su poder victorioso que cambiará la faz del mundo. Por eso la Iglesia la llama "la Reina de los profetas'. Sabemos por otra parte que durante el resto de su vida llevó a la vez la humildad y la sencillez con fe fuerte y gozosa. Belén y el Gólgota señalan el principio y el fin de una vida de austero renunciamiento, de heroica abnegación, de completo "aniquilamiento" (exinanitio). Penetraba más y más profundamente en su alma la espada de que Simeón había hablado como profeta (Luc.,

II, 35), — desde la escena del Templo donde tuvo, por primera vez, la impresión terrible del sacrificio que su amor maternal tendría que hacer (Luc., II, 49), pasando por aquel encuentro en Cafarnaum (Marc., III, 33; Math., XII, 48; Luc., VIII, 21), donde oyó estas penosas palabras: "¿Quién es mi Madre?" y hasta la Cruz (Joan., XIX, 26, 27) — cuando, en estos diversos encuentros, profundizando, comprendiendo, sufriendo cada vez más, tenía que arrancar a este Divino Niño de su propio corazón para ofrecerlo a su Padre. "¡Reina de los Mártires!".

Pero su fe era tan profunda como su humildad. "María guardaba todas estas cosas confiriéndolas en su corazón" "y su Madre guardaba todas estas cosas en su corazón" (Luc., II, 19, 51). Así se tornaba en fuente preciosa y pura de la historia de los primeros años de Jesús, su fiel evangelista, la "Reina de los Evangelistas". Esta misma fe maternal dió más tarde ocasión al milagro de Jesús en Caná, la primera manifestación de su grandeza entre los hombres (Joan., II, 1). Y María fué también testigo feliz de la última revelación de su poder en el día de Pentecostés (Act., I, 14). Ningún apóstol había conocido a Jesús más íntimamente, y nadie guardará más fielmente todo lo que ella había aprendido. "Reina de los Apóstoles." Este retrato de María — del que Lucas y Juan nos dan algunos trazos — es el que el Maestro tenía en vista al subrayar su grandeza espiritual: "Más bien son dichosos los que escuchan la palabra de Dios, y la practican" (Luc., XI, 28). Este punto de vista espiritual es el que

da a la escena de la Anunciación todo su luminoso contenido y nos permite comprender la historia de la salvación. Esta grandeza de la personalidad moral de María, la seriedad íntima del sacrificio de su virginidad, toda la firmeza de su fe tienen su expresión en su respuesta al Angel: "He aquí la esclava del Señor, hágase en mí según tu palabra". No es esta una palabra trivial que puede pronunciar cualquiera en las circunstancias de la vida, sino una palabra consciente, salida de las profundidades de un alma pura por encima de toda medida terrena, de un alma verdaderamente celeste, y que la manifestaba toda entera. Esta palabra era acto. Ella consagraba verdaderamente su cuerpo al "servicio de Dios, tal como El lo exigía" (cf. Rom., XII, 1). Es lo que hace su beatitud. El "Bienaventurado" que pronuncia el Maestro para dar su verdadero sentido a la alabanza pronunciada por aquella mujer en el Evangelio resuena como la réplica exigida en la "Bendición" pronunciada por Isabel: "Y bienaventurada, que has creído, porque se cumplirán las cosas, que se te han dicho de parte del Señor" (Luc., I, 45). En este "Bienaventurada" estalla la alegría del mundo rescatado, es el primer grito de triunfo del gozoso mensaje. Vale para María más que para todas las otras creaturas porque más que todas las demás, María con su "fiat" lleno de fe, ha entrado en la redención, ha contribuído también a ella. Sin su "fiat", nada de redención. De este modo se ha hecho para nosotros "La Puerta del Cielo".

En ninguna parte resplandece tan brillantemente co-

mo en María el hecho maravilloso de que en la obra de la redención Dios no ha trabajado solo, de que ha hecho colaborar a las energías creadas según los límites de la criatura. Ciertamente, fué pura gracia de Dios el que María pudiese andar en este camino, y que llamada de toda eternidad a la maternidad divina, se beneficiara desde el comienzo de su existencia de la obra redentora de Cristo y así pudiese entrar en la vida sin el pecado original, inmaculada. Pura gracia este sacrificio ardiente, sin reservas, hecho al Salvador, y esta resolución de permanecer virgen, puesta por Dios mismo en su corazón, de suerte que ella "no conociese varón" (Luc., I, 34) y que, virgen de las vírgenes, llegase a ser esa puerta cerrada "por la que hombre no pasará: porque el Señor Dios de Israel ha entrado por ella, y quedará cerrada". (cf. Ezech., XLIV, 2).

Pero la gracia de Dios no violenta, protege la libertad; pide la libre colaboración. He aquí por qué, por más mínima que pueda parecer la parte personal de María al lado del acto incomparable de amor que viene de Dios, hubo, sin embargo, en la trama de la obra redentora debida al amor de Dios la inserción de algo humano: el "fiat" de María. He aquí por qué el católico eleva a María por encima de los Angeles y de los Santos (hiperdulía), porque plugo a Dios confiarle papel efectivo en la obra de la redención. Desde San Justino, los Padres no han cesado de recordar esta importancia de María en la historia de nuestra redención y de comparar su acción benéfica con la obra nefasta de

la primera mujer. Eva, consintiendo en la proposición de la serpiente, introdujo la ruina; María, con su "fiat" al mensaje del Angel, permitió la redención del mundo. Ella no tiene, pues, sólo relaciones personales con el Hijo de Dios, ella no ha cooperado solamente a su propia salud, sino a la de todos los que se salvarán por su Hijo. Dando a luz al Salvador, daba a luz a los que serían salvos por El. Por eso, ella es la madre de los creyentes. El católico no tiene solamente un Padre, sino también una Madre en el Cielo. Aunque, como creatura, esté a una distancia infinita del Padre, su gracia única la aproxima a Dios de manera incomparable y, como Madre del Redentor, refleja la Bondad y Riqueza de Dios con un ardor y una ternura que ninguna creatura puede igualar. Toda la fuerza de sentimientos acumulada en esta palabra de madre procura manifestarse cuando el católico habla de su Madre del Cielo. Es como una revelación de ciertas profundidades inefables del Ser Divino, de tal manera delicadas y tiernas que no podrían ser comprendidas sino en una Madre. ¡Ave María!

El camino de los santos nos conduce de la tierra al Cielo pasando por el purgatorio. No es por otra parte una vía solitaria, es una marcha complicada en la comunidad del cuerpo místico de Cristo, acrecentamiento y floración en la plenitud de Cristo, comunicación perpetua de dones, "según la medida de gracia repartida a cada miembro". Lo hemos dicho ya: los santos del cielo y de la tierra, dando y recibiendo de este modo, tienen papel activo, cada uno en su medida, en el conjunto del

cuerpo de Cristo. Cuando la Iglesia habla de la comunión de los Santos, tiene ante todo en vista esta acción recíproca, esta efusión de las fuerzas sobrenaturales de la vida de Jesús en sus Santos, de los unos para los otros, este comercio, esta comunicación sobrenatural de bienes, esta solidaridad de acción y de vida. Además esta comunión no consiste simplemente en que cada miembro del cuerpo de Cristo cumple fielmente su papel en vista del bien general contribuyendo así al bien de la comunidad. San Pablo hace esta observación: "De manera que si un miembro padece algún mal, todos los miembros padecen con él: o si un miembro es honrado, todos los miembros se regocijan con él". Además de este lazo general que resulta del cumplimiento normal de la misión de cada uno, hay entre los Santos un sentimiento de solidaridad en su vida que hace que cada uno sufra y se regocije con los demás. Son delante de Dios como miembros solidarios de Cristo, no como almas-nómadas aisladas. Por más encerrado que un Santo pueda parecer en su personalidad individual circula por él la vida de miembro de Cristo, es decir, una vida que pertenece a todos y circula en todos.

Aunque el enunciado explícito de este dogma del comercio y de la comunicación sobrenaturales entre todos los santos no haya sido introducido en el Símbolo de los Apóstoles hasta mediados del siglo V, se encuentra ya en la doctrina de San Pablo. No hace sino precisar, a la luz de la más antigua práctica de la plegaria cristiana, en qué consiste esta comunión y esta solidaridad de vida sobrenatural. Exponiendo, a continuación, las diferentes

maneras por las que se ejerce esta solidaridad, reconoceremos toda la grandeza verdaderamente universal, digamos divina, de la concepción católica: Dios y el hombre ligados entre sí en un mismo círculo vital, de suerte que Dios es "todo en todos"; pero, por otra parte, ante la majestad de Dios, se detiene llena de santa veneración, y sabe respetar religiosamente los límites que ninguna creatura, como tal, puede salvar.

*Tres grandes corrientes de vida* dan a la comunión de los santos su actividad y su fecundidad. De la Iglesia triunfante parte el torrente del amor que se derrama sobre los miembros de Cristo en la tierra, y, de acá, vuelve a subir, por inumerables arroyuelos, hacia los bienaventurados del Cielo. Esta comunicación de amor se produce entre los miembros de la Iglesia purgante y de la Iglesia militante. La tercera corriente pasa a través de los miembros de la Iglesia militante sobre la tierra y produce en ella esos centros fecundos de vida sobrenatural que renuevan continuamente la vida de la comunidad cristiana.

*La Iglesia triunfante y la Iglesia militante.*— Sus relaciones consisten, por una parte, en el *culto* tributado a los *Angeles* y a los Santos, y, por otra, en su *intercesión* y la *aplicación* de sus méritos. Uno de los puntos fundamentales de la predicación cristiana es que la adoración sólo se debe a Dios. El culto que tributamos a los ángeles y a los santos se distingue esencialmente de la adoración de Dios. Tal es la enseñanza que encontramos ya en el Martyrium de San Policarpo, el más antiguo documento que testimonia el culto tributado a los

mártires de los primeros tiempos (XVII, 3), luego en San Agustín y San Jerónimo, los abogados elocuentes del culto de los santos, en Santo Tomás, quien, mejor que ningun otro, ha indicado con precisión en qué consiste el culto de los santos; y, después de él, en todos los teólogos católicos. La diferencia entre el culto tributado a Dios y a los santos es la misma que existe entre el creador y la creatura. Á Dios solo pertenece la abnegación completa de todo el hombre, el culto de adoración, ese culto y esa plegaria en la que entra como un estremecimiento en presencia del misterio divino (cultus latriae). A El solo exclamamos: ¡Señor, tened piedad de nosotros! porque El solo es el Perfecto, el Infinito, el Señor. Pero la majestad de Dios es tan poderosa, tan creadora que no se refleja solamente en el rostro de su Primogénito, sino que se derrama también sobre todos los que han llegado a ser hijos de Dios. Brilla en la persona de los elegidos. Los amamos como esos millares de gotas de rocío en las que la luz del sol viene a jugar. Los honramos porque encontramos a Dios en ellos" (Eccli., XLIV, 14). Y porque hallamos a Dios en ellos, tenemos confianza de que pueden y quieren ayudarnos; pues, donde está Dios, allá está nuestro socorro.

Nos ayudan, no por sus propios medios, sino por el poder de Dios y en la medida concedida a una creatura. No pueden, por consiguiente, darnos la gloria eterna. La beatitud, la vida nueva en Dios, no puede venir sino de Aquél que es la vida divina, el Dios Salvador. San Agustín habla de un poder de resurrección que no pertenece sino a Dios (Serm. 98, 6). El católico sabe que, en

lo íntimo de su vida natural y sobrenatural, sólo a Dios está ligado y de El solo recibe la vida. Ante la intimidad de estas relaciones vitales con Dios, ante esta zona donde se opera la increíble y misteriosa unión con el Infinito, donde el amor divino penetra en nuestro ser y en él se renueva constantemente, el Angel y el Santo se detienen. Dios solo es quien nos redime y nos comunica la vida. Pero pertenece a los Angeles y a los Santos acompañar con su solicitud caritativa la gran obra de nuestra redención y, por su intercesión, transformar nuestro pedido individual de socorro en petición solidaria de todo el cuerpo místico de Cristo. Dios, ciertamente no ha menester de los Santos para conocer nuestras necesidades. Y una vez por todas, su Hijo único, mereció con su sacrificio sobre la cruz, que su misericordia y su gracia estén siempre a nuestra disposición. Mas, precisamente, porque Jesucristo, el Dios hecho hombre, es nuestro mediador de redención, los Santos son sus colaboradores, pues están incorporados como miembros a este Cristo-Redentor. Sin ellos, no existiría, y, sin El, ellos mismos no existirían. No hay ayuda en favor nuestro en que los miembros no colaboren, a su manera, con la cabeza redentora. Pero a su manera, es decir, de distinto modo que la cabeza. Así se realiza el amor, la gran ley fundamental del reino de Dios. Dios salva a los hombres de manera que todo el poder de amor del cuerpo tenga parte principal. Como esta penetración y esta solidaridad son indispensables al cuerpo de Cristo, la gracia de Dios no opera jamás sin la unidad de los miembros, sino, al contrario, siempre con ella. Dios podría eviden-

emente venir en nuestro socorro directamente y sin los Santos. Pero no lo quiere así. Quiere su colaboración porque es esencialmente el amor el que se comunica.

Sin duda, ha habido en la Iglesia Católica cierta evolución en el culto de los santo — así, el culto, dirigido primitivamente a los apóstoles, a los profetas y a los mártires, no se extendió a los otros santos sino hacia la mitad del siglo III; la fe en su intercesión aumentó en el siglo IV, al mismo tiempo que el culto de María, favorecido por la lucha contra el Nestorianismo. ¿Pero no estaba contenido en germen, desde el comienzo, en la esencia misma de la Iglesia, cuerpo de Cristo, en la fe en la solidaridad y en la comunión de los méritos de los miembros de Cristo, en fin, en la importancia preponderante dada al precepto de la caridad cristiana? Sus raíces se hunden en el puro terreno cristiano, de ningún modo en el terreno pagano (1). Lo que hay de común

---

(1) F. HEILER (*Op. cit.*, p. 183) distingue, en el catolicismo, la piedad popular y la enseñanza de la teología. Cree poder demostrar, con un análisis prolijo, que el culto popular de los santos no es sino politeísmo disimulado. En realidad, esta supuesta diferencia entre la teoría y la práctica en el catolicismo no existe, puesto que lo que empuja al católico a recurrir a los santos es, por un lado, la fe del creyente en Dios que opera prodigios por sus santos, y por otro, el santo temblor ante el "tremendum mysterium", ante el Dios a que uno no osa acercarse. El culto popular de los santos es, pues, de inspiración monoteísta. En él no se resume por otra parte, como Heiler dejaría creer, toda la piedad popular. De ordinario, el creyente se vuelve hacia los santos sobre todo cuando quiere obtener algún favor temporal. Por las necesidades de su alma que, a los ojos de su conciencia religiosa, son las más importantes, a imitación de los santos y apoyado sobre su intercesión, se dirige directamente a Dios. Lo hace sobre todo recibiendo los sacramentos y con la ayuda de esas devociones

con el culto de los héroes antiguos, es el sentimiento de profundo respeto ante la acción de los Santos en la historia, ante la manifestación de la divinidad bajo forma humana, y por lo tanto, algo que no es específicamente de valor pagano sino humano y universalmente. — En la medida en que el paganismo, mezclando las fronteras de lo divino y de lo humano, se confunde con el politeísmo, su influencia sobre el desarrollo del culto de los Santos ha sido más bien en el sentido de detención que de progreso, pues lo que impidió al culto de los Santos manifestarse más pronto, era precisamente el temor de favorecer instintos paganos. Cuando la idea cristiana de Dios y el culto del Señor estuvieron suficientemente afirmados en la conciencia religiosa de la muchedumbre para que no se pudiera temer la confusión con el culto tributado a simples mortales, quedó el terreno abierto para la forma específicamente cristiana del culto de los héroes.

La intervención de los Santos en nuestro favor se

---

privadas que tienden a desarrollar las relaciones directas de los hijos de Dios con su Padre, tales como la devoción al Santísimo Sacramento o al Sagrado Corazón.

Evidentemente, si estas mercedes temporales son numerosas y variadas, puede suceder que ocupen un lugar verdaderamente desmesurado en la vida de tal o cual fiel. La Iglesia evita, sin embargo, y con razón, restringir la libertad de los fieles en este sentido a fin de no arriesgarse a herir la libertad de la vida religiosa misma en los límites de las realidades sobrenaturales manifestadas por el dogma y comprometer así la eficacia de la vida religiosa.

Ningún católico está obligado, por otra parte, al culto de los santos por algún precepto formal. Su fe lo obliga únicamente a reconocer que "es bueno y útil" recurrir a la intercesión de los santos (Conc. de Trento, Ses., 25).

manifiesta ante todo por su "intercesión" ante Dios, es decir, por la actitud particular de caridad con la que siguen nuestra existencia aquí abajo, que ven inmediatamente en Dios, y que le recomiendan. Como Onías, el Sumo Sacerdote asesinado, y Jeremías, el profeta, "amador de sus hermanos, y del pueblo de Israel; éste es el que ruega mucho por el pueblo y por toda la santa ciudad" II Mach., XV, 12), la gran comunidad de los santos ora por los miembros de Cristo que penan sobre la tierra. En esta plegaria de intercesión se manifiesta su ardiente deseo de que el nombre de Dios sea glorificado y se cumpla su voluntad sobre la tierra. Su amor de Dios es activo, es como la respiración de los elegidos. La Iglesia, siguiendo, por decirlo así, esta respiración, se encomienda siempre a su intercesión. Ella no puede pensar en Aquél que es su cabeza, sin nombrar al mismo tiempo a sus miembros. Toda su liturgia es "ascensión al monte Sión, y a la ciudad del Dios vivo, la Jerusalén del cielo, y a la compañía de muchos millares de ángeles, y a la Iglesia de los primogénitos, que están alistados en los cielos, y a Dios el Juez de todos, y a los espíritus de los justos consumados, y a Jesús medianero del Nuevo Testamento, y a la aspersión de la sangre, que habla mejor que la de Abel." (Hebr., XII, 22).

Y ante todo, la Iglesia se arroja, en una plegaria confiada, en los brazos de María, considerada por todo el mundo católico como la Omnipotencia suplicante. La conciencia católica se da claramente cuenta de que ningún latido de amor del Corazón del Salvador escapa a su

divina Madre y que, siendo Madre del Salvador, es también Madre de todas las gracias (María medianera).

Si María es la madre de todos los creyentes y, a este título, se interesa por todos, la esfera de influencia de los otros santos depende de la importancia que tienen en el conjunto del cuerpo de Cristo. Sobre esta fe en un radio particular y en un deber especial de caridad de los Angeles y de los Santos la Iglesia funda su enseñanza, abundantemente apoyada en la Escritura, a propósito de los *Angeles Custodios* (Tob., XII, 12; Zach., I, 12; Hebr., I, 14), así como la piadosa creencia en una protección especial de los santos patronos.

El socorro que los Santos traen a los fieles de la tierra no se limita a interceder por ellos, va hasta *ofrecerse* a ellos. Su amor los hace sus servidores, los lleva a repartir, en la medida de lo posible, sus propias riquezas sobrenaturales con todos los miembros del cuerpo de Cristo que están en necesidad. Estas riquezas consisten en los méritos, teñidos, por decirlo así, en la sangre de Cristo, que los santos han atesorado mientras vivieron en este mundo, yendo generosamente más allá de sus obligaciones, especie de depósito formado por la sobreabundancia de su amor y de su penitencia. Tomando nacimiento en la sobreabundancia de los méritos de Cristo, forman con ellos el caudal de ese "tesoro de gracias de la Iglesia" (thesaurus Ecclesiae), de ese bien de familia, propiedad de todos los miembros del cuerpo de Cristo y destinado especialmente para ayudar a los miembros débiles y enfermos de Cristo. "Cuando un miembro sufre, todos los otros miembros sufren con él." Cuando

un miembro no ha expiado suficientemente por sus pecados, después que le han sido perdonados y que la pena eterna le ha sido remitida, le queda todavía una pena "temporal" que la justicia de Dios, sapientísimamente, le obliga aún a expiar, y entonces, todos los miembros del cuerpo llevan juntos la carga de esta pena y la Iglesia, en virtud de su poder de atar y desatar, puede suplir lo que falta a uno por la riqueza de los otros. Concede *"Indulgencias"*, es decir, completa la insuficiencia de las satisfacciones del miembro débil por la plenitud de las satisfacciones de Cristo y de los Santos. Las Indulgencias muestran, a su vez, la seriedad de la deuda que deberá ser pagada "hasta el último óbolo", y sobre todo el poder benéfico de la comunión de los santos y de la satisfacción ofrecida por los miembros débiles. La doctrina sobre la que se fundan las Indulgencias — seriedad de la penitencia satisfactoria, colaboración de todos los miembros de Cristo en la satisfacción y pleno poder de la Iglesia para atar y para desatar sobre la tierra y en el cielo — se encuentra clarísimamente en la Sagrada Escritura. Nadie impugna el que la forma empleada para la distribución de las Indulgencias haya variado en el curso de los siglos; — desde los sufrimientos de los antiguos mártires y confesores, que servían para la reconciliación de los lapsi, y las satisfacciones penitenciales de la Edad Media hasta la forma actual de las oraciones indulgenciadas — ni que, en el transcurso del tiempo, deban sufrir otros cambios; ni que el fundamento dado por la teología a las Indulgencias se haya ido definiendo claramente poco a

poco. Pero lo que no se puede negar, es que lo esencial de esta práctica forma parte de la auténtica tradición evangélica. En las Indulgencias, mejor que en ninguna otra institución de la Iglesia, los miembros del cuerpo de Cristo coinciden en un amor que expía en común. Toda la seriedad y todo el gozo, toda la humildad y la abnegación, todo el amor y toda la fidelidad que animan al cuerpo de Cristo se encuentran y se manifiestan ahí. Por eso, el Concilio de Trento tiene el derecho de proclamar que "la práctica de las Indulgencias es saluberrima para el pueblo cristiano" (Ses., 25 de Indulg.).

Esta doctrina, fundada sobre verdades que tienen necesidad de explicación, para la mayor parte de los fieles, estaba y continúa evidentemente expuesta a la deformación, y su práctica a los abusos, si la instrucción religiosa es insuficiente o a poco que la autoridad eclesiástica ceda en su vigilancia. Sufrimos todos, aun hoy, las consecuencias desastrosas acarreadas por los múltiples abusos de las indulgencias introducidas en el período anterior al Concilio de Trento. Pero la mejor prueba del indestructible valor espiritual de las indulgencias, es que estos abusos no las han hecho desaparecer, sólo han servido, como especie de fuego purificador, para hacerlas comprender mejor y para darles vida nueva, y más profunda. Hoy más que nunca, las indulgencias han llegado a ser una práctica excelente para el bien de las almas.— Todo católico instruído en su fe sabe muy bien que las Indulgencias no quitan los pecados sino solamente la pena temporal debida por el pecado, que no interesan al fondo mismo de la vida sobrenatural, sino solamente a

la periferia, al exterior, y que la concesión de indulgencias no es acto sacramental y sacerdotal sino de jurisdición eclesiástica. Una obra indulgenciada no toma su sentido y su valor si no es, al mismo tiempo, verdadera oración según el Espíritu de Dios. Sería abusar de la oración y desconocer lamentablemente su sentido y su esencia el querer recitar una plegaria, únicamente para ganar la indulgencia que le está concedida, sin hacer de ella conversación íntima con Dios. Vida nueva en Dios y así remisión del pecado y de la pena eterna que le es debida: tal es el objeto primero de la piedad cristiana. Ninguna indulgencia puede dispensar de esto. La ganancia de las indulgencias supone naturalmente esta necesidad indispensable. Es claro que, sin el perdón del pecado y de su pena eterna, no podría hablarse de remisión de pena temporal.

La práctica de las indulgencias contribuye, al menos indirectamente, a la purificación del alma y al desarrollo de la vida nueva. No es, por más que se haya dicho, una institución destinada a tornar completamente exterior la vida cristiana, sirve por el contrario, para profundizarla y enriquecerla: llamado apremiante a la penitencia, especie de necesidad que impulsa a incorporarse ante todo como miembro vivo de Cristo antes de poder esperar su favor. Como, además, las indulgencias no remiten pura y simplemente al fiel la pena temporal, sino que lo libertan de ella en la medida en que una sus propias obras satisfactorias, ordenadas con precisión por la Iglesia, a los méritos de Cristo y de sus Santos; sirven para sacudir las conciencias rectas y para volver-

las más atentas y más sensibles tanto a la gravedad temible del pecado, como al incomparable tesoro espiritual que se encuentra en la comunión de los miembros de Cristo.

*La Iglesia purgante y la Iglesia militante* ofrecen un nuevo conjunto de relaciones vitales. Habiendo entrado la Iglesia purgante en la noche "en que nadie puede ya trabajar", es incapaz por sus propios medios de acelerar la hora de su ingreso en la gloria; tiene necesidad de la ayuda de los otros, es decir, de las oraciones y sacrificios (sufragios) de los miembros de Cristo que están sobre la tierra y pueden aún teñir en la sangre de Cristo sus obras satisfactorias. La Iglesia observa fielmente la palabra inspirada del libro de los Macabeos: "Es santo y saludable el rogar por los muertos, para que sean libres de sus pecados." (II Mach., XII, 43 y sig.). El clamor suplicante de su liturgia: "¡Dales, Señor, el descanso eterno, y la luz perpetua les alumbre!" lo encontramos ya en las actas de las santas Perpetua y Felicidad, a mediados del siglo III, y en muchas inscripciones sepulcrales de los primeros siglos. Tiene su justificación explícita en las obras de los antiguos padres y teólogos, desde Tertuliano. La teología de la Iglesia griega cismática está de acuerdo con la Iglesia latina en la creencia de la eficacia de las plegarias por los muertos. Esta fe es, por otra parte, tan natural, y está tan profundamente arraigada en la esperanza, en el deseo y en el amor de los hombres que la historia de las religiones la descubre en todos los pueblos civilizados, fuera del cristianismo, justificando, una vez más, la palabra de Tertuliano de que el alma humana

es naturalmente cristana. Por eso el católico desea muy vivamente sufrir y expiar por las "pobres" almas del purgatorio, sobre todo mediante el sacrificio eucarístico. El valor satisfactorio infinito del sacrificio de la cruz está allí reproducido sacramentalmente, al mismo tiempo que los fieles son estimulados y atraídos por él al espíritu de sacrificio. En la medida de la sabiduría y de la misericordia de Dios, la Iglesia purgante recibe de él ayuda especialmente eficaz. La palabra de San Pablo sobre los miembros de Cristo que "se interesan los unos por los otros" I Cor., XII, 25), no encuentra en parte alguna todo su sentido y toda su aplicación como en los sufragios de la Iglesia por los difuntos. Cuando la Iglesia, en la liturgia de la misa, en presencia del cuerpo sagrado de Cristo , y, como en presencia de toda la Iglesia triunfante, lanza hacia el cielo este clamor: "Acuérdate, también, Señor de tus siervos y siervas..., que nos precedieron con la señal de la fe, y duermen ya el sueño de la paz", el cielo y la tierra se saludan verdaderamente; la Iglesia glorificada, purgante y militante, se dan verdaderamente el "beso de paz"; el Cristo "total" celebra verdaderamente con todos sus miembros los celestes ágapes, el recuerdo de este lazo de caridad que los une a todos en el sufrimiento como en la alegría.

A las múltiples relaciones vitales que unen a la Iglesia del cielo con la de la tierra, corresponde, un poco menos completa y fecunda, la *comunión de amor y de vida de los miembros de Cristo entre sí sobre la tierra.* A ella tenían ante todo en vista los Padres cuando, en los co-

mienzos del siglo V hablaban de la comunión de los santos. También habla de ella San Pablo. Misterio de la vida interior de la Iglesia, de la comunicación íntima de sus miembros, de las relaciones de sus funciones y de su dignidad, progreso de crecimiento orgánico de la comunión de Cristo en un "templo santo en el Señor", (Eph., II, 21).

El fundamento de esta comunicación de caridad entre los miembros de Cristo, es su comunión con el *sacerdocio de Cristo,* su cabeza. No hay en la Iglesia más que un solo sacerdocio, el del Hombre-Dios, que nos ha rescatado con su vida, particularmente por medio del sacrificio del calvario. Mas, este sacerdocio invisible tiene necesidad de instrumentos, de órganos visibles en la Iglesia de la tierra, para distribuir la gracia benéfica de Cristo por signos sensibles: la palabra y los sacramentos. Por eso, desde el principio hay en la Iglesia un sacerdocio visible, que no se ha revelado, por otra parte, sino poco a poco en toda su precisión a la conciencia cristiana. Desde el momento en que se celebra la Sagrada Eucaristía, se perdonan los pecados y se distribuye la gracia de Cristo por medios sensibles, comienzan a intervenir las causas instrumentales: presbíteros o sacerdotes, Presidentes, Celadores (Epíscopos, Obispos). El sacerdocio visible es la prueba sensible de que la vida y la acción de Cristo continúan sobre la tierra.

Por múltiples y variados que hayan sido y que sean los nombres y las funciones, no hay sin embargo más que *un solo* sacerdocio, porque el sacerdocio de Cristo es único. Es siempre el anuncio y la transmisión sensible

de la gracia del único Gran Sacerdote. El sacerdocio visible posee su característica esencial, que lo diferencia del laicado, en la manera especial por la cual los que están revestidos del sacerdocio están incorporados al sacerdocio de Cristo, quiero decir, por el poder que tienen de distribuir la gracia por medio de los sacramentos. Desde ese punto de vista, la Iglesia distingue netamente el sacerdocio propiamente dicho del de los laicos. No son por lo demás radicalmente distintos, siendo el sacerdocio de Cristo su fundamento común. Un conocimiento exacto de la doctrina de la Iglesia sobre el *carácter sacramental* aclarará este punto.

Una de las enseñanzas más profundas de la Iglesia Católica, es que el cristiano no está ligado a Cristo sólo por un vínculo puramente personal, religioso y moral, que crean la fe y la caridad. Además de este vínculo existe otro impersonal, puramente objetivo, del cristiano con su Salvador, Cristo. Por él, independientemente de su vida personal en la gracia, el cristiano está consagrado a Cristo de manera permanente y definitiva, incorporado de una vez por todas en su sacerdocio. Por él se establece el fundamento inmutable del culto que permitirá la comunicación personal de amor entre Cristo y sus miembros. Las relaciones de cada alma con Cristo, aun en lo que hay en ellas de más íntimo, de más delicado, se mueven en un conjunto de disposiciones invariables, en una forma fija. Todo libre movimiento de las fuerzas de la naturaleza se apoya sobre las leyes rígidas, invariables de la esencia y de las propiedades de los seres; de una manera general, el juego de las fuerzas subjetivas

supone las leyes fijas del mundo objetivo; así, en el mundo sobrenatural, toda actividad y vida de gracia personal supone algo fijo, relaciones y disposiciones interiores permanentes. Encontramos, una vez más, el gusto del catolicismo por lo objetivo, por formas firmes. Resulta, en último análisis, de ese dogma fundamental de que es Dios y no el hombre quien hace el mundo de las realidades naturales y sobrenaturales, que el nuevo orden de cosas viene no de abajo, sino de arriba, y que, en el dominio religioso, se trata de cosas sobrenaturales que el hombre no tiene que poner sino simplemente recibir. Como Dios solo es la "forma" eterna de todo el Ser, así Cristo, cabeza, es la forma eterna de su cuerpo místico, y de esta forma eterna es de donde, por medio de los sacramentos — luego independientemente del hombre — el cuerpo de Cristo recibe su figura definida, su constitución interna. Por esta organización de los sacramentos el hombre llega a participar de la vida de la gracia.

Tres sacramentos asignan definitivamente al fiel su lugar en el cuerpo de Cristo, sus relaciones fundamentales con el conjunto del cuerpo de Cristo y, por esa misma razón, con el sacerdocio de Cristo, que es la base de todo y anima todo: *el Bautismo,* la *Confirmación* y el *Orden,* Cada uno de estos sacramentos no solo produce la gracia sino que comunica además al alma cierta disposición permanente que la hace participar del sacerdocio del Supremo Sacerdote, Cristo, en una medida que depende de la naturaleza del sacramento, pero de una manera *permanente* e *indeleble.*

El grado más elevado de esta participación en el sacerdocio de Cristo se encuentra en el sacramento del Orden. Confiere de manera inadmisible la aptitud y el poder de comunicar copiosísimamente a los fieles, por la palabra y por los sacramentos, los beneficios de la redención. Por el carácter del sacramento del Orden, el cristiano es consagrado "Servidor de Cristo", en el sentido pleno de la palabra, y, siendo la Iglesia el Cristo vivo sobre la Tierra, "Servidor de la Iglesia". La unidad exterior de los miembros de Cristo alcanza su perfección, en el Papa y en los Obispos, y en el sacerdote la unidad interior, sacramental, y la unidad de poderes y de gracias de todos ellos.

El "sacerdocio" conferido por los sacramentos del bautismo y de la confirmación no es ni tan íntimo ni tan extenso, por eso difiere esencialmente del sacerdocio propiamente dicho. No establece un estado especial de "servidor" del cuerpo de Cristo como el sacerdocio en sentido estricto. Se limita a poderes sacerdotales restringidos. Constituye, sin embargo, sacerdocio verdadero, pues, al igual de la ordenación sacerdotal propiamente dicha hace participar en el solo y único sacerdocio de Cristo (1). Todo bautismo es, al mismo tiempo, ordenación en el sacerdocio de Cristo, porque el bautizado es separado del mundo profano, consagrado a Cristo y ordenado con

---

(1) SANTO TOMAS DE AQUINO: *Summa Theolog.*, p. 3, qu. 63, art. 3: sacramentales caracteres nihil aliud sunt quam quaedam participationes sacerdotii Christi ab ipso Christo derivatae. Se podría consultar el estudio profundo del P. DURST O. S. B. de *Caracteribus sacramentalibus*, 1925, p. 30 y sigtes.

vista al cumplimiento de los actos de religión que exige la vocación de hijo de Dios. El carácter impreso por la confirmación eleva una grada este sacerdocio, haciendo del cristiano obrero activo del templo de Dios y apóstol que "muestra el espíritu y el poder". La manera como el catolicismo comprende el sacerdocio laico no es sino una explicación del mensaje primitivo sobre el sacerdocio universal. Escuchemos en toda su lozanía y su fuerza primitivas la enseñanza tan bella y grandiosa de San Pedro: "Mas vosotros sois el linaje escogido, el sacerdocio real, gente santa, pueblo de adquisición: para que publiquéis las grandezas de aquél, que de las tinieblas os llamó a su maravillosa luz: vosotros que en algún tiempo no érais pueblo, mas ahora sois pueblo de Dios: que no habíais alcanzado misericordia en el tiempo pasado, mas ahora habéis alcanzado misericordia. (I Petr., II, 9-10).

De este vínculo sacerdotal universal, que los separa de lo profano para ligarlos todos al único Gran sacerdote, Jesús, nace la común solidaridad de todos en la *Oración*, la *Fe* y el *Amor*.

A excepción de algunas oraciones, como las de la comunión del sacerdote, ninguna plegaria litúrgica hay en la Iglesia que no sea *oración de todos por todos*. Conformándose con el Salvador, en la oración por excelencia, el Padrenuestro, que une a todos los que oran y los hace invocar juntos al Padre común, y con San Pablo (Rom., XV, 30; II Cor., I, 11; Eph., I, 15) que recomendaba rogar los unos por los otros, la Iglesia ora, también ella, no en nombre de los fieles individualmente, ni tampoco en nombre de la suma de los individuos, sino como co-

munidad, como unidad sacerdotal, como expresión visible del sacerdocio de Cristo. Por esa misma razón los frutos de esta oración pertenecen a todos los que están consagrados por Cristo al Padre, el "linaje escogido, el sacerdocio real". Y uno de los cuidados de la Iglesia es que, aun fuera de la liturgia, sus fieles, conscientes de su carácter sacerdotal, oren, ofrezcan y sufran no sólo por sus propias necesidades, sino por la grande y santa comunidad de los rescatados en Cristo. El acento sacerdotal, el "por todos" (Marcos, XIV, 24), del Supremo Sacerdote eterno es esencial a la verdadera oración cristiana, como se puede ver con emoción en las plegarias cristianas más antiguas que se conservan (cf. Mart. Polycarp., V, 1; VIII, 1). El carácter sacerdotal de este sacrificio en nombre de la comunidad aparece particularmente impresionante en la Misa, donde el Supremo Sacerdote, Hombre Dios, reproduce sacramentalmente su sacrificio cumplido sobre el Gólgota. Ciertamente, es el sacerdote especialmente ordenado, con vestiduras litúrgicas y empleando la lengua litúrgica, consagrada por el uso de Pedro y de tantos Padres, fija en adelante como lengua muerta, independiente de los cambios de los tiempos y que guarda la impresión del misterio, es el sacerdote, digo, quien, por su ministerio instrumental, ofrece, de modo sensible, el sacrificio invisible de Cristo. Pero el sacerdote no ofrece por él solo. Tampoco ofrece simplemente en nombre del pueblo, contentándose, como en el servicio sacerdotal antiguo, con una unidad moral entre el pueblo y él. La unidad entre el sacerdote y el pueblo es místico-real, es la unidad del

sacerdocio de Cristo en la cual el sacerdote y el pueblo participan, aunque en grado diferente. La liturgia del sacrificio recuerda expresamente esta condición cuando, inmediatamente después de la consagración, hace decir al sacerdote: "Por tanto, Señor, nosotros siervos tuyos, y también tu pueblo santo, en memoria, así de la bienaventurada pasión del mismo Jesucristo tu Hijo Nuestro Señor, como de su Resurrección de entre los muertos, y también de su gloriosa Ascensión a los cielos: ofrecemos a tu excelsa Majestad, de tus dones y dádivas esta Hostia pura, Hostia santa, Hostia inmaculada, el Pan santo de la vida eterna y el Cáliz de perpetua salvación".

*La comunidad de fe* de los miembros de Cristo está íntimamente ligada a esta comunión sacerdotal. La comunidad de fe católica no consiste solamente en que todos los miembros de la Iglesia profesan una sola y misma fe, enseñada por el ministerio de los apóstoles, en que persiguen juntos el mismo ideal de vida, con las mismas reglas obligatorias, y beben en las mismas fuentes fecundas de vida. Va más lejos. La solidaridad en la fe es tal, que se comunica, por decirlo así, beneficiándose mutuamente. La unidad exterior de esta íntima comunicación y esta mutua penetración es al mismo tiempo comunidad verdaderamente interior, íntima, que se procura sin cesar un vigor siempre nuevo en las profundidades de esta fe vivida en común y llega a ser el Credo único del Cristo místico. Esta unidad solidaria de la fe cristiana desarrolla su acción en dos direcciones: desde luego comunicando a otros miembros de Cristo,

extendiendo a círculos más y más amplios, y de manera cada vez más viviente, esta interioridad y esta fuerza de la fe personal y vivida, esta fuerza divina que se manifiesta siempre en la conciencia por nuevos impulsos, nuevas llamadas; — después, volviendo sobre sí misma, sobre sus propias profundidades, llega a ser la materia vital, el seno sagrado, de donde saldrán vistas más y más profundas sobre el mundo maravilloso de la fe, y también conocimientos nuevos de las realidades sobrenaturales, después de haber sido fecundadas por la enseñanza infalible de la Iglesia.

Del primer punto de vista — el de la fuerza que se afirma y se comunica —, la solidaridad de la fe se traduce en la voluntad por el *apostolado*. Aquellos, a quienes la misión del apostolado ha sido especialmente confiada, y que la han cumplido de la manera más notable, son los sucesores de los apóstoles, los obispos unidos a Pedro, puestos por el Espíritu Santo sobre la tierra (Act., XX, 28). A ellos, círculo escogido de sus discípulos, fué confiada la predicación del Evangelio el día en que el Resucitado los envió hasta las extremidades del mundo prometiéndoles estar con ellos "todos los días hasta la consumación del siglo" (Math., XXVIII, 18). La cristiandad ha encontrado en su testimonio concordante, y sobre todo, en su acuerdo con la enseñanza de la Cátedra de Pedro en Roma, en todos los tiempos, la garantía, el sello de la verdadera fe apostólica, frente a todas las opiniones individuales. Ellos constituyen la Iglesia docente (ecclesia docens), ante cuya enseñanza el resto de la Iglesia no es más que la Iglesia dis-

cente (ecclesia discens). Ningún fiel, ningún sacerdote, ningún profesor, ningún teólogo puede anunciar en la Iglesia la palabra de Dios sino en virtud de la misión a él confiada por la Iglesia docente (missio canonica). "¿Y cómo predicarán, si no fueron enviados?" (Rom., X, 15). Pertenece, pues exclusivamente a la autoridad de la Iglesia docente predicar oficialmente la verdad; hacerla pasar a la vida y realizarla toca a las conciencias cristianas individuales y a la gracia que desciende a ellas. Así, la *vida* de la fe, que la predicación evángelica toma principalmente por objeto, porque, sola ella importa, sola ella es necesaria, la fecundidad sobrenatural de la fe, la riqueza de las experiencias íntimas y de las consolaciones, toda la seguridad de la fe, esa elevación de alma que la fe da, todo esto no pertenece a los solos privilegiados sino a la comunidad, a todos los que por el bautismo han recibido nuevo nacimiento en Cristo. La comunidad de los miembros de Cristo es el terreno sobre el cual la fe se hace viviente, en donde la semilla esparcida echa raíces y produce frutos. Jamás el espíritu de la fe está aislado ni tiende a aislar; por el contrario, es siempre espíritu que empuja a la comunidad, porque viene del Espíritu de Dios, Espíritu de unidad y de amor. Si la autoridad oficial es el órgano de la verdad, la comunidad es el órgano por el cual la verdad se hace vida. Por eso la comunidad tiene la misión particular de dar testimonio de la verdad predicada oficialmente viviéndola. En esto consiste su misión, su apostolado: "experimentar la fe orando" (experimur oran-

tes) como dice, de manera tan expresiva, San Bernardo (In cant., s. XXXII, 3).

Incorporada la comunidad definitivamente a su cabeza por el bautismo, obligada a confesarlo por la confirmación, le incumbe una gran responsabilidad: la de dar testimonio de Cristo por la riqueza sobreabundante de su vida. Y nadie puede dispensarla de este deber. Viviendo conforme a su fe, ella da testimonio de él. Toda vida según la fe es esencialmente vida que conquista, que inflama, predicación viva, edificación del Templo de Dios, en sí misma y en los demás.

Esa ''manifestación del Espíritu y de la fuerza'', ante la cual el incrédulo permanece desconcertado y que vuelve fuerte a la debilidad misma, constituye la prueba más poderosa del cristianismo, más eficaz que todas ''las palabras persuasivas de humano saber'' (I Cor., II, 4).

Esta confesión de la fe que consiste en el espectáculo de la vida cristiana es la función principal de cada uno de los miembros de la comunidad cristiana, función muy diversa de aspecto según los individuos, que difiere según sus aptitudes y las gracias recibidas, según su vocación especial, según su ambiente y las circunstancias en las cuales se encuentren. La misma verdad cristiana vivida se presentará bajo mil formas y aplicaciones. Cada una de estas formas deja percibir nuevos esplendores de su belleza y de su virtud oculta, crea nuevos tipos del ideal cristiano y suscita nuevos deseos de imitarlos. Los principales tipos conocidos de la vida según la fe: confesores, mártires, profetas, eremitas, religiosos, vírgenes, viudas, se adaptan constantemente, tomando formas modernas, y

cada una de estas nuevas formas contiene a su vez ímpetus fecundos con vistas a desarrollos ulteriores, mientras el contenido cristiano no está agotado. Evidentemente, la forma más primitiva, la más simple y la más eficaz para dar testimonio de la fe cristiana por la vida, continuará siendo siempre la *familia* cristiana. Ninguna otra institución social refleja tan perfectamente el misterio de la Iglesia, su real unión con la cabeza que es Cristo (Eph., V, 32). En ninguna otra brilla con igual esplendor el sacerdocio laico como cuando el hombre y la mujer se dan el sacramento de su comunidad conyugal y cuando, consagrados por la gracia de este Sacramento hacen pasar a sus hijos y a los hijos de sus hijos su propia fe viva y fecunda. La familia cristiana es la célula primitiva del apostolado de los laicos, de esa fe que estimula e inflama, que brilla siempre con claridades nuevas y, a través de las generaciones, da testimonio de Cristo.

Al lado de la Autoridad oficial de la Iglesia que dirige la fe cristiana y la preserva de toda falsa dirección y de toda mezcla impura, importa esencialmente señalar esta corriente de la vida cristiana. La una no anda sin la otra. La vida de fe se nutre de la verdad de la fe y la verdad de la fe se muestra por la vida de la fe. Y, puesto que la fe vive en la comunidad, la autoridad y comunidad de los fieles no deben separarse nunca una de otra. Se sostienen mutuamente de la manera más íntima. No solamente la autoridad docente obra sobre la comunidad, la verdad de la fe sobre la vida de la fe, sino, en sentido inverso, también la fe viva de la comu-

nidad obra sobre la autoridad docente, la protege y da a su verdad brillo siempre nuevo. Esta solidaridad esencial de la verdad y de la vida, de la autoridad y de la comunidad de los fieles en la Iglesia explica como, en los períodos en que la autoridad llegó a debilitarse, la vida de la comunidad fué la fuente de juventud por la cual la Iglesia se renovó; como, cuando, en ciertos períodos de la historia, la verdad parecía infecunda y la autoridad se dejaba arrastrar por la flaqueza humana, la gracia de la Cabeza hizo surgir del seno de la comunidad viva miembros que, con el poder de su fe, dieron una fe nueva no solamente a su alrededor sino a la Iglesia entera. Aquí es donde se percibe la misión providencial de los santos. Un San Bernardo y un San Francisco de Asís, una Santa Catalina de Sena, un San Vicente de Paúl, un San Clemente María Hoffbauer y tantos otros ¿no han hecho brotar de su seno "ríos de agua viva"? (cf. Joan., VII, 38). ¿No ha comunicado, en gran parte, a la Iglesia nuevo ímpetu, nueva primavera, nueva juventud el inflamado ardor de su fe?

Pero el beneficio de esta solidaridad en la comunidad de la fe va más lejos aún. No se contenta con atestiguar ante el mundo, por su fecundidad, el espíritu y la fuerza del mensaje de Cristo y con comunicar a sus miembros débiles algo de la intensidad de su vida. Contribuye además, y en gran manera, a la producción de la misma fe como a la *elaboración* de sus verdades particulares. Hemos demostrado ya cómo puede contribuir a producir la fe sobrenatural y cómo la impresión causada por esta inserción en la corriente vital de la comunidad cristiana da a la fe su firmeza absoluta. Rés-

tanos señalar las sutiles y delicadas influencias por las cuales la comunidad de la fe y su misteriosa acción de solidaridad contribuyen a la elaboración de una verdad en particular, a *la aclaración de un dogma.*

No hay ningún dogma proclamado por la Iglesia (dogma explicitum) que no esté contenido realmente (formaliter) en las fuentes de la revelación, es decir, en la Escritura o la Tradicción. Mas algunos no han sido revelados esplícitamente, (explicite). A veces están contenidos implicitamente. Para hacerlos salir de esta envoltura y hacerlos aparecer como revelados, ha sido menester un largo trabajo, según vemos por la historia de los dogmas ¿No han transcurrido más de seis siglos antes que la doctrina principalísima relativa a Cristo, el Dios hecho hombre, fuese plena y claramente formulada por la Iglesia? Hasta 1215 la transubstanciación en la Eucaristía, y hasta 1870 la infalibilidad y la suprema autoridad del Soberano Pontífice no fueron proclamadas verdades reveladas. Este desarrollo dogmático que se opera con la asistencia del Espíritu Santo, bajo la vigilancia y la dirección de la Autoridad de la Iglesia, no sigue siempre la via de la pura dialéctica. No consiste en simple explicación de las verdades reveladas con ayuda de los recursos de la filología para probar que tal dogma está contenido ciertamente en la Escritura o la Tradición. Este trabajo de aplicación y de demostración de los teólogos es por otra parte indispensable. Es que, no habiéndonos sido dado este tesoro de la fe oculto en la revelación en forma de sistema filosófico, sino envuelto a menudo en hechos históricos, no es siempre bastante claro y transparente para que su contenido

y su certeza aparezcan a primera vista. Y si hay que buscar este dogma no en la Escritura sino en la Tradición, que se extiende por varios siglos, diseminada en documentos muy diversos, la mirada investigadora del teólogo está muy expuesta a no discernir siempre bastante netamente el oro de la revelación de los productos de la sabiduría o de la fe puramente humanas.

De hecho, se encuentran con frecuencia en los Padres y los Teólogos opiniones que comprometen el consentimiento unánime de los Padres. Por eso la exégesis y las demostraciones de los teólogos no son siempre suficientes para preparar las decisiones definitivas de la Autoridad Eclesiástica. Si ellas constituyen el elemento decisivo en la aclaración de los dogmas, jamás, — por no citar sino uno de los dogmas más recientes — la Inmaculada Concepción de María hubiera sido proclamada, pues los más grandes teólogos de la Santísima Virgen, San Bernardo y Santo Tomás, dudaron positivamente de su carácter revelado o aun lo negaron. Sin embargo, ¿cómo se ha llegado a definirlo? ¿Cómo se ha definido igualmente el de la infabilidad del Papa? Indudablemente el magisterio permanente de la Iglesia, asistido por el Espíritu Santo, es el que con su enseñanza ordinaria o extraordinaria, esparce, en el campo de la Iglesia, la simiente de la verdad revelada; ese mismo magisterio es el que, como jardinero atento, vigila su germinación, protege los retoños aun tiernos contra las plantas parásitas y suprime los brotes mal crecidos.

El agente *activo*, decisivo, del progreso dogmático, es pues, el magisterio de la Iglesia asistido por el Espíri-

tu Santo. Mas, continuando nuestra comparación, el jardinero no está solo. Precisamente porque la simiente de la verdad revelada es algo vivo, orgánico, tiene necesidad, para crecer y desarrollarse, de campo fértil, de una especie de seno materno, que permita al fruto sembrado por el magisterio de la Iglesia brotar y madurar. Este campo fértil es la comunidad viva de los fieles. Ella es como el agente pasivo del progreso dogmático. ¿No hablan los teólogos de una infalibilidad pasiva de los fieles? En tanto que la comunidad de los fieles escucha y vive la palabra revelada propuesta por la Iglesia, participa, haciendo producir y crecer y dando fruto, en la infabilidad de la Iglesia. Así se comprende la influencia ejercida por la comunidad de los fieles en el progreso de los dogmas mencionados, muy particularmente en el de la Inmaculada Concepción. La vida y el movimiento de la comunidad, inspirada por la enseñanza infalible de la Iglesia, su sentido cristiano procedente de esa fe tan viva, ese instinto de la fe son los que no han dejado perder nada de estas verdades, aun cuando los teólogos más autorizados trataban de arrebatárselas. Todas estas verdades germinaban, crecían en el seno de la comunidad como fruto viviente, bajo la guarda vigilante del Papa y de los Obispos, hasta su madurez. Aún si en estas verdades—la de la Inmaculada Concepción, por ejemplo—hubieran estado al comienzo, esparcidas entre los fieles bajo la forma desfigurada, legendaria, cuya inconsistencia los historiadores debían demostrar, la comunidad viva discernía demasiado íntimamente, demasiado vivamente, demasiado inmediatamente su médula, su riqueza interior; el espíritu de Dios, que ins-

piraba su fe, era demasiado delicado, las experiencias religiosas y morales que esta verdad excitaba en tantas almas, eran demasiado ricas, demasiado variadas, demasiado profundas; la Iglesia, por su parte, velaba cuidadosamente sobre el tesoro que se le había confiado para que los creyentes no abandonasen al mismo tiempo que las formas o fórmulas condenables, rechazadas por los teólogos, el caudal eterno que aquellas contenían. Como su fe viviente era solidaria, esta experiencia común de una verdad nueva y antiquísima era el bien de todos, y penetraba más profundamente y se fortificaba a medida que se extendía hasta que por último llegaba a la comunidad entera. Esta fe vivida no había nacido por casualidad, se había desarrollado constantemente bajo la influencia del magisterio que la purificaba y la hacía progresar; su dirección y vigor le provenían de las relaciones esenciales que tenía con el conjunto de la revelación sobrenatural, y venía a ser vida cada vez más exclusiva y puramente divina; no era simplemente creencia particular de tal o cual grupo de creyentes sino vida del conjunto de la Iglesia infalible, de todo el organismo místico de Cristo, la vida de Cristo.

No sería difícil demostrar en la mayor parte de nuestros dogmas — desde la igualdad de naturaleza del Hijo hasta la infabilidad del Papa, y también hasta María medianera, que comienza a estar en vías de una pronta definición, la función cumplida por la comunidad solidaria de la fe, función que consiste en permitir al germen dogmático brotar y desarrollarse en terreno favorable. El magisterio de la Iglesia es el que enseña el mensaje revelado en toda su plenitud, comprendidas

en él las verdades obscuras todavía y contenidas de una manera implícita. Este mismo magisterio es quien vela muy especialmente la manera cómo se desarrollan estas verdades en germen y quien, con la ayuda de la teología, elimina todos sus elementos impuros. Y, finalmente, solo el magisterio es quien decide solemne y definitivamente el carácter inspirado de una verdad. Pensar que "la Iglesia docente" no tiene más que comprobar y sancionar la creencia general de la "Iglesia discente", sin tener que intervenir por su propia cuenta y con autoridad en el curso del desarrollo de la verdad, sería desconocer lastimosamente su papel decisivo. Pero, por otra parte, el seno maternal de la comunidad solidaria en la fe es el que, fecundado por la enseñanza de la Iglesia, lleva los dogmas a madurez, y la definición de la Iglesia es la que les da su forma definitiva (1).

El progreso de la fe se desarrolla, pues, partiendo del magisterio eclesiástico, no solo en su sentido profundo a través de la serie de los teólogos, sino también en extensión por la comunidad solidaria de los fieles. Ninguna verdad reconocida como revelada podría ser el resultado de la elaboración de unos pocos, sin ser, al mismo tiempo, vivida y amada por el conjunto, a impulso del Espíritu Santo. Todo nuevo dogma ha nacido, en este sentido, igualmente del amor, de la vida de amor de la comunidad, del corazón de la Iglesia que ora. Cada dogma está revestido así del carácter sagrado, del res-

(1) Se observará la analogía de estas ideas con las de M. BLONDEL, aunque el autor no las conocía. Cf. *Histoire et Dogme. Les lacunes philosophiques de l'exégése moderne*, en "*La Quinzaine*" del 16 de enero, y 1 y 16 de febrero de 1904.

peto y seriedad de la conciencia, de la fidelidad, de la interioridad y del sacrificio con que la comunidad de los miembros de Cristo "arraigada y cimentada en caridad" (Eph., III, 17), "confirma en ella el testimonio de Cristo" (cf. I Cor., I, 6). Regularmente, es "la manera de orar" (lex orandi), la ley no escrita de la plegaria vivida, de la fe vivida, la que precede a la fórmula prescrita como artículo de fe (lex credendi). Cada vez que en nombre de la crítica histórica se ha desafiado a tal o cual dogma definido, se ha dejado de tener en cuenta estas fuerzas vitales de la comunidad viva y de su función en la elaboración de los dogmas. Cuando Doellinger escribía, el 28 de marzo de 1871, a Monseñor Scherr, arzobispo de Munich: "Se trata en la situación confusa actual de la Iglesia de una pura cuestión histórica que, en consecuencia, debe ser tratada y decidida únicamente con los documentos de que disponemos, según *las reglas reconocidas de la crítica* para los hechos históricos" (Cartas y Explicaciones, 1890, p. 88), olvidaba que la Iglesia no es un organismo muerto, desconocía esas energías vitales de la fe que animan a la Iglesia y que, como todo lo que está vivo, no se dejan reconocer en los textos muertos, sino solamente en los corazones creyentes, en la comunidad de los fieles unidos con el Papa y los Obispos. Esto es lo que hacía el carácter trágico de la mentalidad de Doellinger; solo no veía la vida detenida, congelada, de la historia, en lugar de la fe viviente del presente.

La comunión de oración y de fe se completa en la comunión de la *caridad*. La caridad mutua; el profundo sentimiento de estar ligados los unos a los otros en

los bienes como en los males, no solamente por los vínculos de la naturaleza, sino por un parentesco sobrenatural resultante de la comunidad de la carne y de la sangre de Cristo, la Cabeza; el sentimiento de la responsabilidad recíproca que de ello fluye en la alegría y en el sufrimiento; la cálida simpatía, la caridad generosa, la abnegación sencilla, fiel, al servicio del prójimo, que San Pablo describe tan finamente (I Cor., XIII); esa solidaridad de la vida cristiana que oscila alrededor de la comunidad y que, de ahí, refluye hacia los individuos y hacia sí misma, que en todos los miembros de Cristo, hasta los más pequeños, ve y trata con respeto a los hermanos y hermanas del Señor, aun al mismo Cristo; todos estos afectos de la caridad son el fruto más precioso de la comunión de los Santos sobre la tierra. Esta caridad es la que da a la estructura exterior, visible, del cuerpo de Cristo — el papado y el episcopado —, el soplo ardiente de Cristo y ella sola es la que procura y conserva su riqueza interior. Es verdaderamente la sangre de este cuerpo de Cristo la que, saliendo del corazón del Hombre Dios, va por todo el cuerpo y le da fuerza, belleza y forma. Sin esta caridad, el cuerpo de Cristo sobre la tierra tendría la rigidez de cadáver, todas las instituciones y funciones de la Iglesia, todos los sacramentos, todos los dogmas, toda la fe estarían sin sabor y vacíos, "bronce sonante y címbalo retumbante", puras formas (formae pietatis) como dice San Agustín. La pureza, la interioridad y fecundidad de esta caridad determinan la historia interior del cuerpo de Cristo, provoca sus enfermedades y sus crisis, sus progresos y desarrollos. Para este cuerpo, no hay crisis

más temible que la de la caridad. Cuando ya no puede decirse de la mayoría de sus miembros: "Mirad como se aman", ha estallado la más peligrosa crisis, la que el Señor designaba con estas palabras: "La caridad de un gran número se resfriará" (Math., XXIV, 12). Nada es más contrario a la constitución misma de este cuerpo de Cristo que el abandono por sus miembros de la caridad mutua. Pues Cristo es esencialmente la caridad encarnada y su cuerpo místico es esencialmente la encarnación progresiva de este mismo amor en todos los que forman parte de él. Allá donde está el cristianismo, allí está la caridad. La caridad constituye, según la hermosa palabra de San Agustín: pondus meum amor meus Conf., XIII, 9), la fuerza que arrastra al Cristianismo. La caridad sólo alcanza esa pureza, esa interioridad y esa fuerza visibles en Cristo y en su cuerpo. Por eso nada caracteriza tanto el desarrollo del cuerpo de Cristo sobre la tierra como el crecimiento de esta caridad. El desarrollo de los dogmas, del culto, de su constitución, del derecho no aprovecha al cuerpo de Cristo sino procurando un aumento de la caridad. Y el cuerpo de Cristo no llegará a su pleno desarrollo hasta que la caridad, alma de todas las virtudes (forma virtutum), haya venido a ser el principio dominante de la vida, del sufrimiento y de la muerte, no solamente en algunos sino en todos los miembros del cuerpo de Cristo, pastores y ovejas. Para reconocerlos como discípulos de Jesús, el signo característico es la caridad.

¡Comunión de los Santos! ¡Qué gozosa y feliz claridad! Es el tesoro oculto, la alegría íntima del Católico. Pensando en la comunión de los Santos su corazón se

dilata. Sale de la estrechez y del aislamiento del espacio y del tiempo, del yo. Se siente en una comunidad íntima, indecible, de espíritu y de vida, que exalta infinitamente sus necesidades y sus aspiraciones; comunión con todas esas grandes almas que la gracia de Dios ha elevado de la vulgar humanidad hasta su altura, hasta la participación de su ser. No hay límite ni del espacio ni del tiempo. Las almas de los siglos pasados, de las civilizaciones y países, cuyo recuerdo apenas vive sólo en la leyenda, le están presentes, le llaman hermano y lo abrazan en su caridad. El católico jamás está sólo. Cristo, su cabeza, está siempre cerca de él y, con la cabeza, todos los miembros de su cuerpo en el Cielo y en la tierra. Corrientes de vida invisible y misteriosa fluyen de ahí a través de la comunidad católica, fuerzas fecundantes, caridad benéfica, fuerzas de renovación, de juventud siempre risueña. Ellas se juntan a las fuerzas visibles de la vida de la Iglesia Católica, en particular al Papa y al obispo, completándolas y perfeccionándolas. Quien no las ve y no las aprecia no puede comprender y figurarse verdaderamente al Catolicismo en su esencia y su acción. A decir verdad, sólo las ve la fe sencilla de niño. Por eso, sola ella abre los caminos de la santidad. Es la plegaria de Jesús: "Doy a ti loor, Padre, Señor del cielo y de la tierra, porque escondiste estas cosas a los sabios y entendidos, y las has revelado a los pequeñitos. Así es, Padre: porque así ha sido de tu agrado." (Luc., X, 21).

## VII

## LA CATOLICIDAD

> ***Me he hecho todo para todos, para salvarlos a todos.***
>
> (I Cor., IX, 22).

La Iglesia es el reino de Dios depositado como levadura que, lentamente pero de manera continua, penetra y levanta a toda la humanidad; es el cuerpo de Cristo que comprende en una unidad transpersonal toda la humanidad rescatada. Se apoya esencialmente en la fe en el Salvador, en Cristo. Como unidad transpersonal de la humanidad religada a la divinidad, encuentra su expresión real y su firmeza en la roca (Pedro) sobre la cual está edificada. Su actividad interior y ese comercio de caridad entre sus miembros se manifiestan en la comunión de los santos. Esto es lo que hemos visto hasta aquí.

De la esencia de la Iglesia fluyen inmediatamente sus características esenciales. Estudiemos en primer lugar la principal, indicada cuando llamamos a la Iglesia "Católica".

San Ignacio de Antioquía es el primer escritor en quien encontramos la palabra "católica" (Smyrn., VIII: 2) y da enseguida la razón fundamental por la cual la

Iglesia debe ser católica, es decir, tener la propiedad de extenderse sobre toda la tierra y abarcar a la humanidad entera: "Allí donde está Cristo, allí está también la Iglesia Católica", dice, "siendo Cristo el Redentor y Salvador de la humanidad entera, su cuerpo místico debe comprender esencialmente toda la humanidad. En El está ya en germen toda la humanidad rescatada. La Iglesia no será una realidad plena sino cuando haya conglobado, en su desarrollo progresivo, a la humanidad entera. La tendencia a la catolicidad le es, pues, natural.

Esta fuerza conquistadora de la Iglesia se funda en la orden dada por el Maestro resucitado. "Id pues, y enseñad a todas las gentes, bautizándolas en el nombre del Padre, y del Hijo, y del Espíritu Santo." (Math., XXVIII, 19). Esta orden comprende, en el sentido más amplio, los impulsos fundamentales del mensaje de Jesús relativos al reino de los cielos. Este reino de los cielos de Jesús tiene, "desde el comienzo, la tendencia a llegar a ser una religión universal" (Holtzman).

Es, en efecto, un poder espiritual puramente religioso y moral que se coloca por encima de las consideraciones nacionales o terrenas de cualquier orden que sean. Los bienes que ella trae son el perdón de los pecados y la gracia. Sus exigencias se encuentran resumidas en las direcciones imperativas de orden moral del Sermón de la Montaña que se dirige a todos. Los sujetos de este reino son los hijos de Dios que, en el Pater, invocan a su Padre común. Y los heraldos de este reino tienen un mensaje que llevar no solamente al pueblo judío sino al mundo entero, son la sal de la tierra y la luz del mundo.

Jesús mismo al evocar su mesianidad, se eleva muy por encima de todas las pretensiones nacionales. El no es sólo el Hijo de David, sino el Hijo del hombre. Pertenece a todos los hombres y no solamente a los judíos: por eso, aunque no hubiese dado, después de su resurrección, la orden expresa y general de predicar al mundo, se podría, sin embargo, hablar por lo menos de un intenso universalismo de Jesús, en razón de esta tendencia fundamental del mensaje supranacional, universal, del reino de los cielos.

Mas, si miramos la persona misma de Jesús, a la luz del mensaje, vemos la aversión evidente que El demuestra y la fuerte resistencia que opone, condenando y rechazando el espíritu de casta, de estrechez, de mezquindad y de orgullo de los fariseos; la acogida generosa, sin ninguna reserva, que proporciona a todo lo que encuentra de noble, de puro, de bueno, al menos en germen, en todos los hombres, aun en publicanos o pecadoras; como en las parábolas del hijo pródigo, del publicano que ora en un rincón del Templo, del banquete de bodas a que son invitados los mendigos, los cojos, los ciegos. El dirige los cuidados de su amor salvador hacia las partes más pobres, más desamparadas de la humanidad. Por consiguiente es difícil comprender, desde el simple punto de vista psicológico, esta afirmación de Harnack: (1) "la predicación a los paganos no estaba en el horizonte de Jesús".

Es un hecho indudable que la predicación a los pa-

---

(1) A. HARNACK: *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten 3 Yahrh.*, 1916, t. I., p. 39, nota 3.

ganos estaba no solamente en el horizonte del Judaísmo contemporáneo, algún tanto degenerado al contentarse con hacer prosélitos (Math., XXIII, 15), sino que esta predicación a los paganos daba también un carácter especial a las promesas de los profetas. Jesús vive y se mueve con los profetas. Sus esperanzas no podían, aun prescindiendo de su conciencia mesiánica, serle desconocidas, y su carácter generoso, libre, comunicativo, debía precisamente vibrar con los llamamientos proféticos. Efectivamente, cuando encuentra a paganos, jamás los evita. Cura a la hija de la mujer sirofenicia (Math., XV, 28) y al siervo del centurión pagano (Math., VIII, 5; Luc., VII, 1). Las dos veces, no oculta su cordial simpatía y la admiración que experimenta viendo esta nobleza de alma. "¡Oh mujer, grande es tu fe!" "Verdaderamente os digo, que no he hallado fe tan grande en Israel. Y os digo, que vendrán muchos de Oriente, y de Occidente, y se sentarán con Abraham, y Isaac y Jacob en el reino de los cielos." Math., VIII., 10 y 11). Jesús confirma aquí las promesas de los profetas en su sentido pleno. La parábola del buen Samaritano subraya que la caridad efectiva hacia el prójimo se encuentra más en estos heréticos Samaritanos que en los ortodoxos, sacerdotes y levitas.

Sabemos, además, que Jesús, (Math., VIII, 28; XV, 21) entró varias veces en la tierra pagana. No evitaba, sino que frecuentaba por el contrario las relaciones con los paganos.

Si, a pesar de esta actitud de simpatía profunda por los paganos, Jesús restringió su propia predicación y la de sus discípulos al pueblo de Israel, es sin duda porque

tenía razones prácticas que le ligaban a su papel de redentor. Las fuerzas del mensaje evangélico no debían dispersarse. Era necesario contar con los elementos naturales y religiosos que tenía a su disposición. Con los elementos naturales ante todo; pues el pueblo a que pertenecía, gracias a todo su pasado y a su monoteísmo arraigado en las costumbres y la civilización, le ofrecía, para establecer el reino de Dios, la base natural más sólida con los elementos religiosos. Jesús, en efecefecto, como, antes de El, los profetas, y, después de El, San Pablo, veía en Israel al pueblo escogido, que, por su alianza con Yahveh, parecía llamado el primero a profundizar, llegando al conocimiento de la Trinidad, la idea monoteísta de Dios que había conservado a través de la historia. No se puede negar una consideración de orden nacional en la predicación de Jesús; pero este nacionalismo no tenía nada de exclusivo. No excluía sino que por el contrario envolvía la conversión de los paganos. Según los profetas, Israel debía ser la base, el germen del nuevo reino que comprende a todos los pueblos, a todas las naciones y por lo tanto a los paganos. Si el núcleo del pueblo judío no hubiera merecido ser excluído de esta vocación, habría tenido un derecho histórico y religioso a que se desarrollase plenamente en él el germen que había llevado durante siglos de su historia.

Por eso, mientras Jesús vivía en este mundo, pertenecía a su pueblo. De él sacó los elementos del nuevo Israel, llamando a sus doce Apóstoles. Y cuando, por su resurrección, se mostró el Hijo de Dios en su poder (Rom., I, 4) y como tal, llamó a sus discípulos a la conquista del mundo, de esa rama judía salió naturalmente,

el árbol majestuoso, en cuyas ramas las aves del cielo fueron a habitar. Desde el día de Pentecostés se manifestó, por el milagro de las lenguas, el carácter católico que se extiende a todas las lenguas y a todos los pueblos. Pedro y Pablo suprimieron las hojas (la envoltura judía), necesarias primero para proteger el tierno brote, pero que luego fueron obstáculo a su desarrollo ulterior o, al menos, lo guardaron demasiado estrechamente. Pedro recibió, por vez primera, a un pagano, el centurión Cornelio, en la comunidad cristiana, y San Pablo, con el rigor de su pensamiento y el poder de su acción, echó definitivamente por tierra las vallas de las observancias judías y abrió al Cristianismo, en toda su magnitud, el camino a través del mundo. Gracias a Pedro y a Pablo, el universalismo contenido en el mensaje de Cristo recibió su pleno desarrollo. Al afirmar, como se ha echo recientemente (1), que San Pablo no siguió el pensamiento fundamental, del Maestro, porque, "para él, el Cristianismo, vino a ser simplemente la Iglesia", se olvida que, para San Pablo, la Iglesia, lejos de ser una secta particular, comprende a toda la humanidad rescatada. La Iglesia no debe levantarse simplemente dentro de la humanidad, erigiendo en ella nuevas vallas y formando una agrupación nueva, o una especie de sinagoga. Por el contrario, es algo que, por su grandeza y su fuerza de expansión, suprime todas las barreras en la humanidad. Es tan grande y tan amplia como la humanidad misma.

Este espíritu ecuménico tan amplio como el mundo,

(1) KATTENBUSCH: *Op. cit.*, p. 351.

contenido en el mensaje de Jesús, sólo la Iglesia Católica ha sabido tomarlo en toda su grandeza y su profundidad. Ella no es una comunidad al lado de otras comunidades, una Iglesia al lado de otras Iglesias, ni tampoco una Iglesia en medio de los hombres, es *la Iglesia de los hombres*, la Iglesia de la humanidad, pura y simplemente. Esta ambición da a su acción su perseverancia tenaz y su gran vuelo. Los intereses de la Iglesia jamás han sido comprometidos por las preocupaciones puramente nacionales y la Iglesia jamás se ha avasallado de manera durable a un Estado. El hecho de pertenecer sus miembros, al mismo tiempo, a una nación dada, el interés nacional debe aparecer y aparece, en efecto, en la marcha de la Iglesia. En ciertas épocas, la Iglesia ha podido dar también la impresión de no ser más que una dócil servidora del Emperador de Alemania o del Rey de Francia. Breves episodios y pasajeros eclipses en su misión mundial. En realidad, ella afianza siempre con energía, aunque sea a precio de rudas y sostenidas luchas, y en nombre de su misión que se dirige a la humanidad entera, su libertad con respecto a los príncipes y a los pueblos y, consiguientemente, la soberanía del Reino de Dios, la independencia de la fe y de la moral cristianas como poder supranacional que reune a todos los pueblos con vistas al reino de Dios, puede despertar las fuerzas morales que duermen en los pueblos, y hacerlas servir a cada uno con sus aptitudes particulares, incomparablemente mejor que una Iglesia puramente nacional, como la Iglesia Anglicana, Rusa o Sueca. Todos son sus hijos, y cada uno de ellos trae sus presentes a la casa de Dios. La flexibilidad, la vivacidad de espíritu,

el gusto de las formas de los pueblos latinos se reunen en la casa de Dios. La agilidad, la lozanía de espíritu, el gusto por las formas de los pueblos latinos se alía a la sagacidad, a la solidez, al carácter sentimental y profundo de los germanos, al carácter positivo, reflexivo y a la prudencia de los anglosajones. La piedad y la sencillez de los chinos se une a la delicadeza de sentimientos y a la sutileza de espíritu de los indios, así como al gusto por los negocios y al espíritu de iniciativa de los americanos. Es la unidad en la multiplicidad, la multiplicidad en la unidad (1). De los millares de arroyuelos que los misioneros hacen nacer en los país extranjeros, manan las aguas abundantes, variadas por las diversas costumbres de los hombres y de las civilizaciones y se reunen, purificadas en el Espíritu Santo por la enseñanza infalible de la Iglesia, en un sólo río poderoso, en una sola corriente grandiosa que viene a regar a la humanidad para purificarla y fecundarla. He aquí la catolicidad: la gran corriente supranacional de la fe en Dios y del amor de Cristo, alimentada y producida por las fuerzas espirituales de cada nación y de cada individuo, purificada y animada por el Espíritu de Dios, Espíritu de verdad y de amor.

¿Cómo se realiza la catolicidad de la Iglesia? Lo que

---

(1) SAN AGUSTIN pone particularmente de relieve esta unidad en la plenitud... Corpus ipsius ubi jacet?... Extende caritatem per totum orbem, si vis Christum amare, quia membra Christi per orbem jacent (*in epist. Joan., tr.* 10, 8). El católico puede decir con algún orgullo: ego in omnibus linguis sum: mea est graeca, mea est syra, mea est hebraea, mea est omnium gentium, quia in unitate sum omnium gentium (en. in ps. 147. 19).

comunica al catolicismo su poder conquistador, su catolicidad "externa", es su catolicidad "interna", esto es, esa aptitud que la hace conveniente a todos los hombres. Ella se forma por dos notas características: de una parte, *la aceptación de la revelación integral* y, de otra, *la plenitud de vida sobrenatural.* A diferencia de todas las demás comunidades no católicas, acepta pura y simplemente sin reservas *toda* la Sagrada Escritura, el Antiguo y el Nuevo Testamento: no solamente la dogmática de San Pablo y la mística de San Juan, sino también la concepción de la Iglesia y de su autoridad docente de San Mateo y la necesidad de las obras y del mérito de Santiago y de San Pedro. Jamás hay en la Escritura enseñanza que parezca envejecida o inaplicable en nuestro tiempo. No tolera que la verdad sea dejada en la sombra o desfigurada en provecho de alguna otra más moderna.

Además, al lado de las Sagradas Escrituras, existe la Tradición. El Evangelio se apoya esencialmente sobre un mensaje oral, sobre la predicación de Cristo, de sus discípulos y de los que se ligan inmediatamente a los primeros discípulos. De ahí dimana una corriente de Tradición viva en las comunidades cristianas. Los escritos del Nuevo Testamento constituyen un depósito ciertamente importante aunque incompleto de esta tradición apostólica que llenaba y penetraba la vida religiosa de la Iglesia. La Tradición oral, es decir, la palabra apostólica, viva, circulante por las comunidades, es anterior a la Escritura Santa y más primitiva que ésta. Comprende también la Biblia, su inspiración, su canon. Por otra parte, es más plena y más rica, ya que en ella

encontramos la vida litúrgica, los usos, las costumbres y las instituciones, cosas todas que los escritos del Nuevo Testamento apenas indican. Posee, además, algo que la Biblia, palabra escrita y muerta, no tiene y no puede tener, y de donde viene su superioridad incomparable: el espíritu viviente de la revelación, la vitalidad de la doctrina revelada, el instinto de la fe (instinctus fidei), que es subyacente a toda palabra escrita o no escrita, el sentido eclesiástico.

Este espíritu de la revelación no vive en documentos muertos sino en los corazones vivos de los creyentes, estimulados y sostenidos por la enseñanza apostólica asistida por el Espíritu Santo. Es la herencia más especial, más original y más preciosa de la predicación de Jesús y de sus Apóstoles. Es la que da a la revelación su unidad interna, su cohesión, y permite comprenderla verdaderamente. El hecho de que el caudal revelado, conservado por la Iglesia, comprende la Sagrada Escritura el precioso tesoro de la Tradición no escrita, de la predicación oral de Cristo y de sus Apóstoles, que se continúa, sin suprimir de ellas cualquiera cosa sea, sin restringirla a ciertas verdades, como, por ejemplo, a la bondad paternal de Dios, a la certidumbre del perdón de los pecados; el hecho de que ella comprende y acepta toda la vida y la experiencia cristiana, tal como salió de Cristo, como fué expresada por la enseñanza apostólica y como corre a través de la humanidad, da poder a la Iglesia de ser algo para todos, y traer a todos algo en razón de esta plenitud. Ella se ha hecho toda para todos. Da a sus tiernos hijos en Cristo "leche y no alimento só-

lido, que no podrían soportar todavía, como en otro tiempo hizo San Pablo en Corinto''. Está también la multitud de los que no tienen aún bastante formado el espíritu, ni el alma bastante delicada para entender y comprender la inferioridad, la ternura y la fuerza del mensaje cristiano y la santa libertad de los hijos de Dios y que no pueden comprender todavía la palabra de San Agustín: ''Ama y haz lo que quieras''.

En sus predicaciones y catecismos, enseña a esta multitud los mandamientos rigurosos del decálogo, las reglas estrictas de la moral cristiana, y presenta la majestad del Juez Supremo, que condenará al fuego eterno a todos los que no han practicado la misericordia y la caridad. Si el amor de Dios no lo puede, que por lo menos su justicia los liberte de sus sujeciones a la tierra y del egoísmo que los encierra, y los eleve a un temor de Dios sobrenatural aunque imperfecto. Mas, cuando un alma es capaz de comprender la vida interior y el amor, aunque sea la más sencilla y la más humilde, ella la atrae de la manera más suave, por el misterio del Tabernáculo, por la devoción al Sagrado Corazón de Jesús, por el Camino de la Cruz, por el Santo Rosario, etc., a esas alturas y profundidades de la vida íntima con Dios, donde entenderá el sentido pleno de la palabra ''Abba, Padre'', y donde San Pablo y San Juan la servirán de guías seguros.

Puede suceder también que un alma esté de tal menera penetrada del amor de Dios y del celo por su reinado que se sienta toda inflamada por la palabra del Señor: ''Si quieres ser perfecto, ve, vende cuanto tienes, y dalo

a los pobres, y tendrás un tesoro en el cielo; y ven, sígueme'' (Math., XIX, 21). Así fué como el desierto se pobló de ermitas y como las grandes ciudades vieron levantarse los conventos y las casas religiosas. No hay cumbre de vida religiosa a la que no alcance la influencia de la Iglesia. Es imposible describir las formas variadas que reviste la vida religiosa y moral del católico. Ley dominante de la vida religiosa personal es un individualismo maravilloso y una libertad sin límites.

Por muy diversas que sean estas formas, en el fondo, todas han salido del caudaloso río de la tradición viviente, de la plenitud compleja del tesoro de vida contenida en la Escritura y la Tradición. Pues, en la Escritura y la Tradición, y también en la Escritura sola o en San Pablo o San Juan solos, encontramos además de verdades espirituales otra cosa; las verdades de orden sensible. Pero de lo sensible se llega a lo espiriual. En la Escritura y en la Tradición no se encuentra solamente la certeza de la remisión de los pecados, sino también prescripciones estrictas y leyes; se habla del mérito. No se habla solamente de experiencia personal del Espíritu, sino también de servicio y de funciones en la comunidad. Hay sobre todo mística, pues quien dice religión dice mística. Las formas fundamentales del catolicismo se reconocen sin trabajo y sin grandes esfuerzos de razonamiento en la Sagrada Escritura; basta con leer a San Pablo. La revelación no se limita a una o dos ideas vivificantes y estimulantes, es toda una vida original, rica, poderosa,

"algo santo, indecible, vida que crece, algo profundo que va hasta el misterio" (1).

De la plenitud de la revelación del Antiguo y del Nuevo Testamento, de la Escritura y de la Tradición es de donde brota la plenitud del catolicismo, pero es plenitud en la unidad animada por un espíritu, un principio de unidad. La vida del catolicismo crece, pero ella "no crece demasiado pronto". La esencia del catolicismo consiste "en permanecer en un justo medio" (Newman). De vez en cuando, se podría temer alguna ruptura en el equilibrio interno, sobre todo en las épocas en que las herejías fuerzan a la Iglesia a dejar un plano secundario, y como a disimular ciertas verdades de las que ha abusado la herejía, y a poner, por el contrario, en primer plano las que habían sido desconocidas. La posición antiagnóstica, antiarriana, antiluterana, antiliberal, antimodernista no expresa la posición fundamental y esencial de la Iglesia. Es sobre todo una concentración pasajera de las fuerzas, exigida por las circunstancias del tiempo y de la lucha que se imponían contra la herejía. El catolicismo encuentra también aquí la ocasión de mostrar su fuerza vital, su unidad interna y su verdad, pues sabe hacer volver aun después de siglos a su equilibrio normal las fuerzas que se vió obligada a concentrar sobre un punto.

Este principio, lo suficiente fuerte para restablecer siempre el equilibrio normal, hay que verlo en el Espíritu de la revelación que dirige constantemente al

---

(1) J. H. NEWMAN: *Christentum* (El Cristianismo, extractos de sus obras), por E. PRZYWARA y O. KARRER, II vol., p. 70).

magisterio de la Iglesia, o mejor todavía, es el Espíritu Santo mismo, quien anima a la Iglesia. El es quien suministra esta misteriosa vitalidad que permite llevar a los puntos debilitados del organismo eclesiástico una sangre vivificante y corregir las deformaciones accidentales sufridas por el cuerpo. Sería interesante mostrar en detalle cómo el catolicismo sabe rechazar vivamente las herejías con todos sus razonamientos seductivos, sus ataques especiosos y preservar el depósito de la revelación de toda contaminación; cómo, en seguida, cuando el peligro ha pasado, sabe hacer entrar y mantener, conscientemente, en su doctrina, pero exponiéndolos bajo su verdadero aspecto con relación al conjunto de la revelación, los elementos de verdad, que la herejía había puesto de relieve de una manera unilateral, volviéndolos así peligrosos y aun falsos. "La Iglesia sola ha logrado desechar los elementos malos sin sacrificar los buenos y hacer entrar en la unidad de su síntesis las cosas que, en cualquier otra parte, son inconciliables." (Newman). El espíritu de la revelación, vivo en la Iglesia, el vigor y el rigor lógico de la enseñanza católica, lo que la Escuela llama la Tradición activa, es lo que evita toda contaminación al catolicismo y llega siempre a restablecer su grande unidad y su armonía interior (1).

---

(1) SAN AGUSTIN vuelve en varias ocasiones sobre la utilidad que presentan las herejías para el desarrollo de la doctrina católica. Ya, en *de vera relig*, 8, 15: plurimum prosunt, non verum docendo, quod nesciunt, sed al verum quaerendum carnales et ad verum aperiendum spiritales catholicos excitando. *Conf.*, 7, 19, 28: improbatio quippe haereticorum facit eminere quid ecclesia tua sentiat et quid habeat sana doctrina. Oportuit enim et haereses esse, ut probati manifesti fierent inter infirmos.

De nuevo, este mismo espíritu vivo de la Revelación, que obra por el magisterio de la Iglesia, es el que hace posible la *agilidad* interna de este conjunto, su fuerza de expansión, su adaptación a todas las mentalidades. Es el verdadero principio de actividad y de progreso del catolicismo. Todas las demás confesiones cristianas, mientras han permanecido como religiones positivas, se han establecido sobre un principio muerto: el Luteranismo y el Calvinismo, sobre la letra de la Biblia; las Iglesias Cismáticas Orientales, sobre la letra de la Biblia y sobre la Tradición pasiva, es decir, sobre las tradiciones de los primeros Padres y de los Concilios más antiguos. De ahí un doble peligro: o bien se trata a la Revelación como capital muerto, o como tesoro almacenado que uno debe contentarse con mirar desde el exterior y transmitirlo materialmente a la posteridad, sin conocer las energías vitales que tienden a desplegarse y hacer crecer el germen contenido en la Tradición. La Iglesia griega ortodoxa ha sucumbido a este peligro de inmovilización. El otro peligro consiste en abandonar el contenido de la revelación para responder mejor a las exigencias del tiempo y en crear un cristianismo completamente nuevo, que podría llamarse religión del idealismo alemán o con cualquier otro nombre. Este amenaza al Protestantismo. El catolicismo ha escapado a estos dos peligros. La vitalidad del Espíritu de la Revelación, que anima al magisterio de la Iglesia, se manifiesta constantemente en ese ir a buscar en la Escritura y la Tradición los datos revelados que contienen y en despejar progresivamente la riqueza de estas energías íntimas.

Sólo en el catolicismo se puede comprobar un crecimiento del objeto de la fe. No hay en él nada cuajado e inmóvil, nada inesperado e incoherente. Es el verdadero desarrollo orgánico. Así, la Iglesia está siempre en estado de ofrecer a los hombres de todas las épocas lo que les conviene. El desarrollo dogmático no se opera por casualidad; responde a las necesidades y a las cuestiones de los fieles de su tiempo. Como aquellos en quienes se encuentra el Espíritu de la Revelación son también hombres creyentes que viven en su tiempo, están en contacto perpetuo con las cuestiones y necesidades de la Iglesia "discente", de la comunidad de los creyentes. Pueden confrontar sin cesar la herencia que les ha sido confiada con estas cuestiones y estas necesidades, y sacar de ahí las respuestas que los fieles esperan. De aquí esa actividad incesante para comunicar a los hombres de la verdad revelada, esas relaciones recíprocas y perpetuas entre el bien sobrenatural revelado y las almas llenas de aspiraciones. La revelación no envejece, antes permanece siempre joven. No tiene edad, es siempre actual, aun después de haber visto pasar siglos y siglos.

La Catolicidad exterior, la fuerza expansiva y conquistadora de la Iglesia reposa, decíamos, sobre su catolicidad interna. Acabamos de demostrar que uno de los elementos de esta catolicidad interna consiste en la afirmación de la Revelación entera y en el Espíritu de la Revelación que la penetra y torna viviente al dirigir el magisterio de la Iglesia.

El segundo elemento de la catolicidad interna lo encontramos en la afirmación, en la compresión del hombre

todo entero y de la naturaleza humana tal como es, tanto en su cuerpo como en su alma, tanto en su sensibilidad como en su inteligencia y en su voluntad. La Iglesia se dirije a todo el hombre. La doctrina del pecado original, tal como la ha precisado el Concilio de Trento contra Lutero, no atribuye al pecado original la alteración de las facultades naturales del hombre, ni lo confunde con lo que San Pablo llama la ley de los miembros, la concupiscencia. Ciertamente, por el pecado original la inteligencia ha sido obscurecida y la voluntad debilitada para el bien, pero no directa e inmediatamente, sino como consecuencia de la privación de la vida sobrenatural y de la amistad de Dios en las que el hombre había sido creado. Desde entonces, en efecto, todo su ser fue sacado de su eje, al no orientarse hacia el fin sobrenatural para el que Dios lo había destinado al crearle, pero las facultades del hombre están intactas. La flaqueza producida en su naturaleza por el pecado original no ha acarreado decadencia física o corrupción de sus potencias corporales o espirituales.

La Iglesia puede, en consecuencia, consagrar la naturaleza humana al servicio de Dios, es decir, todo lo propiamente humano: su sensibilidad, su razón y su voluntad libre. No estando la naturaleza del hombre alterada interiormente en sus fuerzas mismas, sino sólo por el hecho de haberse desviado del fin sobrenatural asignado a su vida, luego, simplemente por una mala orientación; desde el día en que esta orientación fué corregida, y el hombre fué restablecido en sus relaciones sobrenaturales, originales, con Dios, por el bautismo, puede conservarse el hombre y volver hacia Dios en la

integridad de la naturaleza. La Iglesia como cuerpo de Cristo, se dirige a todo lo que es de Dios, luego también al cuerpo del hombre, a sus aspiraciones y necesidades sensibles, a sus pasiones, a su inteligencia y a su voluntad. Libertando este cuerpo, esta sensibilidad, estas pasiones por la gracia santificante de su orientación hacia la tierra, hacia el yo, que las aparta de su fin, no solamente las devuelve al reino de Dios, sino que les comunica además una nobleza incomparable. La misión de le Iglesia es demoler de arriba abajo el viejo edificio terreno del hombre y luego volver a tomar esos materiales y restituirles a su verdadero lugar, darles su verdadero sentido, y consiguientemente toda su belleza y todo su brillo, y levantar un nuevo edificio.

Así, en el catolicismo, la naturaleza, lejos de ser destruída, es engrandecida prodigiosamente. El hombre salió de las manos del Creador con toda la belleza de su cuerpo, el ardor de su sensibilidad, el ímpetu de sus pasiones, la vivacidad de su inteligencia y la energía poderosa de su voluntad, y la Iglesia quiere y desea volverle a ese estado esforzándose por formarlo de manera que el hombre bello, ardiente, inteligente y fuerte sea todo de Dios, que todo lo que ha recibido de grande de magnífico en su naturaleza original, vuelva sobrenaturalmente al fundamento divino de su vida, sea repuesto en su equilibrio interior y alcance su perfección.

Una noble consecuencia resulta de esto desde el punto de vista de la catolicidad y de la fuerza conquistadora de la Iglesia. Ante todo su simpatía inteligente por la *Naturaleza* en el hombre, por sus facultades corporales y sensibles lo mismo que por sus facultades superiores. La

Iglesia luchó penosamente y durante siglos contra los Gnósticos y los Maniqueos, contra los Albigenses, Bogamilas y de otras muchas sectas de nombres diversos para proteger los derechos y la dignidad del cuerpo, particularmente los derechos y la dignidad del matrimonio. El cuerpo no es para ella "envoltura vergonzosa" sino la obra buena y preciosa de Dios. Este don inestimable es tan necesario al hombre que, destruído por la muerte, será resucitado por Dios para servir al alma inmortal. La Iglesia ama a este cuerpo que viene de Dios; ella enseña a sus artistas a representar en la nobleza y el esplendor de sus formas la indecible belleza del Hombre Dios y de sus Santos; orna las más pobres Iglesias de aldea con representaciones de Nuestro Señor, de la Santa Virgen y de los Santos para permitir a los fieles elevarse de lo visible a lo invisible, de la hermosura terrena a la hermosura celestial La cultura del arte es natural al catolicismo como el respeto al cuerpo y a la naturaleza.

Este respeto al cuerpo condúcelo a tratar también de la sensibilidad. El hombre no es espíritu puro: tiene necesidad de lo visible, de lo sensible para alcanzar lo espiritual. Sobre esta ley fundamental se apoya la institución de los sacramentos. Así como el mismo Cristo se hizo bautizar y determinó la comunión de su carne y de su sangre en los signos sensibles del pan y del vino, y en general ha ligado las cosas espirituales a cosas sensibles, mandando a sus discípulos ungir con óleo a los enfermos, no comiendo el pan sino después de haberlo bendito, no dejando un niño sin haberle impuesto las

manos, del mismo modo, la Iglesia liga sus bienes espirituales a medios sensibles.

Además de los sacramentos instituídos por Cristo, la Iglesia tiene los *sacramentales* que ella misma ha establecido. Ellos derivan su eficacia no del acto de voluntad positiva de Cristo sino el poder de intercesión de la oración de la Iglesia y de las disposiciones con que se los emplea. Son plegarias de los fieles y de la Iglesia entera para pedir una bendición o una gracia, que son como objetivadas bajo una forma sensible. Cuando el católico toma piadosamente agua bendita, cuando suspende ramos benditos, flores benditas en su habitación, intenta establecer contacto religioso con la plegaria de intercesión de la Iglesia para que Dios se digne venir a ayudarlo en todas sus necesidades. También en la vida profana, todo, desde el anillo nupcial hasta la sal bendita que hará tomar a una bestia enferma, está ligado a Dios de manera sobrenatural por la bendición de la Iglesia: Toda la vida del católico en sus manifestaciones exteriores está dirigida hacia el cielo — por lo visible a lo invisible. Evidentemente puede haber algunos abusos, y se puede hacer de los sacramentales una especie de ritos mágicos — doquiera haya hombres, habrá abusos — pero ¿es justo apreciar una institución según sus abusos? Precisamente porque la Iglesia eleva al hombre de lo sensible a lo espiritual, ejerce su acción aun sobre las almas que están muy hundidas en los cuidados materiales, y trae un destello del cielo hasta esos seres que llevan vida espiritual raquítica. La Iglesia no es solamente Iglesia de los pueblos sino Iglesia del pueblo.

No es únicamente la sensibilidad lo que la Iglesia admi-

te y satisface en el hombre, sino principalmente sus facultades superiores y ante todo su razón. Quiere satisfacer y conquistar las inteligencias especialmente. Toda la exposición y la justificación de su fe, desde los Apologistas, las escuelas de Alejandría y de Antioquía, pasando por la escolástica hasta nuestros días, está dominada por la confianza en las luces de la razón. La fe católica supone que la razón humana es capaz, por sí misma, de descubrir los preámbulos de la fe, esto es, la espiritualidad del alma y la existencia de Dios, y, generalmente, más allá de la experiencia sensible, las realidades espirituales que ella envuelve, así como las pruebas históricas y fisolóficas de la credibilidad de la fe. Como la certeza sobrenatural de la fe revelada se eleva sobre estos preliminares naturales, se signe de ahí que la filosofía es la sierva de la teología (ancilla theologiae). Con eso, no se propone de ningún modo — el Concilio del Vaticano (ses., 3, cap., 4) rechaza expresamente esta pretensión — disputar a las ciencias profanas sus principios propios y la independencia de sus métodos. Afirma solamente, y según la Revelación, que la razón, siguiendo simplemente sus propias leyes y partiendo de sus principios, es capaz de llegar a un punto en que Dios aparece como el fundamento primero y la explicación última de todo lo que existe, en que la ciencia lleva a la fe y la filosofía a la teología. Cada vez que se ha querido negar o poner en duda la capacidad de la razón para llegar más allá de la experiencia sensible, limitar o matar esta tendencia del hombre de conocer toda la realidad, la Iglesia ha tomado la defensa de los derechos de la razón (Averroes, Lutero, Kant).

En nuestros días, al ver cuan cansados están los espíritus de las teorías idealistas del conocimiento y tratan de salir del Sujeto para llegar al Objeto, tanto más se agradecerá a Pío X el haber defendido, en su encíclica "Pascendi" injustamente criticada contra el Modernismo, el Positivismo, el Pragmatismo y el Fenometismo, el poder de la razón para alcanzar lo transcendente, y para ir más allá de la experiencia sensible.

El carácter católico de la Iglesia se muestra de nuevo no solamente en que no deja que la ciencia y la fe se combatan en oposición estéril, sino en que las une armoniosamente, abriendo la ciencia a la fe y la fe a la ciencia. Los grandes ingenios — Orígenes, San Agustín, Santo Tomás, Newman — trabajaron en hacer esta unión entre la ciencia y la fe. La teología se aplica en nuestros días con cuidado en utilizar para la fe las adquisiciones de la ciencia. El Catolicismo extiende su mano a cada una de las ciencias y recoge cuidadosamente todas las partículas preciosas de verdad que encuentra, para ornar con ellas su santuario.

Contentémonos con mencionar rápidamente la segunda consecuencia de la estima que profesa el catolicismo a todo lo que es natural en el hombre y de dónde le viene, en parte, su poder conquistador: la aceptación, la utilización de todo lo que es conforme a la naturaleza, todo lo que es verdadero, y se ha conservado intacto en las civilizaciones anteriores o extrañas al cristianismo.

El paganismo no tiene ciertamente un adversario más resuelto que el catolicismo, pero lo es en la medida en que se desvía esencialmente del único verdadero

Dios vivo, para volverse a la adoración del yo o de la naturaleza. Ahora bien, en el paganismo, hay otra cosa todavía. Aun en las civilizaciones paganas, del terreno todavía intacto de la naturaleza salen tendencias nobles y puras, pensamientos y disposiciones elevadas, y ésto no solamente en la ciencia y en el arte, sino también en la religión y la moral. Los gérmenes de verdad, según observación frecuente de los Padres de la Iglesia, se hallan en todas partes, en los Romanos como en los Griegos, en los Indios como en los Negros. Se trata sólo de desembarazar estos gérmenes de las excrecencias paganas que los encierran y amenazan sofocarlos. Luego, se pueden utilizar para el Reino de Dios.

La Iglesia cumple esta obra de desembarazamiento y purificación, cuando se dirige a los filósofos paganos, a Platón, a Aristóteles y a Plotino, al medio y al nuevo Pórtico para hacer servir su sabiduría al Logos Encarnado. Tampoco duda de tomar del paganismo prácticas cultuales o símbolos cuando es posible darles alma cristiana. No es debilidad o falta de principios, sino simplemente aplicación de su catolicidad.

Es la consecuencia inmediata de esta doctrina fundamental del catolicismo de que todo lo bueno, lo que viene de la naturaleza no corrompida, pertenece a Dios, y forma parte, de derecho, de su reino. He aquí por qué el catolicimo no erige vallas frente a las civilizaciones no cristianas, ni frente a las civilizaciones que lo han precedido. Sólo frente al pecado levanta una barrera infranqueable. Su mano liberal ha tomado el tesoro de la antigüedad y nos ha conservado mucho de él en el momento en que la civilización antigua se derrumbaba

bajo los bárbaros. Aun hoy, si estos mismos tesoros, si toda la cultura del espíritu que nos ha legado la antigüedad fueran puestos en peligro y corrieran el riesgo de ser dispersados y despilfarrados por las manos de los vándalos modernos, si la tendencia friamente positivista por lo práctico y lo útil, por el ídolo del día, intentase hacer perder el contacto con el espíritu de la antigüedad y comprometer la cultura humana, la Iglesia se levantaría y, como en los tiempos de la Edad Media, continuaría distribuyendo a sus hijos "el oro del Egipto".

Tal es el Catolicismo: aceptación de todos los valores cualesquiera sean, amplia simpatía, en el sentido más extenso y más noble, por todo lo que está en el mundo, unión de la naturaleza y de la gracia, del arte y de la religión, de la ciencia y de la fe, para que "Dios sea todo en todo". Que otros estén a la busca de imaginaria simplicidad primitiva, en cuanto a nosotros, dice Newman, descansamos sobre la plenitud católica. El catocismo no conoce otra divisa que la de San Pablo: "Me he hecho todo para todos, para salvarlos a todos. Y todo lo hago por el Evangelio". (I Cor., IX, 22).

## VIII

## FUERA DE LA IGLESIA NO HAY SALVACION

*Y si no oyere a la Iglesia, tenlo como un gentil, y un publicano.*
**(MATH., XVIII, 17).**

Siendo la Iglesia Católica el cuerpo de Cristo, el reino de Dios sobre la tierra es, por ese inmenso hecho, la Iglesia de la humanidad. Su fin esencial es la incorporación de los hombres de todos los tiempos y de todos los países a la unidad del cuerpo de Cristo. Esto explica su catolicidad externa e interna, su extensión en el mundo entero y su comprensión de todo lo que hay en el mundo. Esto explica también su exclusivismo, es decir, su pretensión de ser pura y simplemente la Iglesia de la humanidad, es decir, la institución exclusiva de la salud para todos los hombres.

Precisamente porque la Iglesia se considera como la Iglesia de la humanidad, como el reino de Dios del que, según la voluntad de Cristo, todos los hombres forman parte esencialmente, no puede evidentemente admitir que los hombres puedan también alcanzar su salvación en otra comunidad, que se habría constituído al lado de la Iglesia de la Humanidad o contra ella. Heiler (1)

(1) F. HEILER, *Op. cít.*, p. 614.

mismo no puede abstenerse de reconocer el rigor de esta consecuencia. "Si el catolicismo es efectivamente la universalidad, si representa la plenitud de los valores religiosos, tiene que ser exclusivista. Este exclusivismo no proviene de la estrechez sino de su riqueza inagotable." La Iglesia renegaría de su signo distintivo más profundamente específico y más magnífico, su plenitud completa y la propiedad esencial de donde le viene esta plenitud, a saber, de ser el cuerpo de Cristo, si reconociera como hermana, que goza de los mismos derechos que ella, a una iglesia antagónica o simplemente diferente. Reconoce a estas iglesias importancia histórica, las mira como comunidades cristianas, hasta como iglesias cristianas, pero jamás las reconocerá como la Iglesia de Cristo. Un solo Dios, un solo Cristo, un solo bautismo, una sola Iglesia. Un segundo cuerpo visible de Cristo, una segunda manifestación visible de su espíritu son enteramente tan inconcebibles como un segundo Cristo.

Cuando en la primavera de 1919, algunos cristianos americanos vinieron a Roma para invitar al papa Bedicto XV a un Congreso internacional sobre "la fe y la concepción de la Iglesia", no habían comprendido esta exigencia profunda de la idea misma de la Iglesia Católica. La Iglesia Católica sólo puede contemplar con benevolencia y alentar todas las tentativas de unión de las comunidades no católicas (1). Ve ahí un primer

---

(1) Cf. sobre este punto M. REICHMANN, *Christliche Wiedervereinigung* (La recostitución de la unidad cristiana) en los *Stimmen der Zeit*, 106, 1924, p. 109 y sig., ver un artículo anterior de este autor en la misma revista (98, 1920, p. 388 y sig.), cf. igualmente H. SIERP, *Unionsbestrebungen bei den*

movimiento de preparación a esta unidad necesaria del cristianismo, especialmente en Occidente. Pero reconocer a las otras comunidades cristianas los mismos derechos que ella tiene, sería admitir su propia decadencia y cometer la peor de las infidelidades con respecto a sí misma. La Iglesia Católica será la Iglesia, el cuerpo de Cristo, el reino de Dios, o no será nada absolutamente.

Este carácter exclusivo de la Iglesia está fundado sobre el carácter exclusivo de Cristo mismo, sobre la pretensión de ser Aquel que solo trae la vida nueva, de ser el Camino, la Verdad y la Vida. La plenitud de la divinidad se ha manifestado en Cristo. En su persona divino-humana reside la última y la más completa unión de Dios con la humanidad. La Sabiduría, la Bondad y la Misericordia de Dios se han encarnado en El. De su plenitud hemos recibido todos todas las gracias. Por eso

---

*Protestanten* (Los esfuerzos de los Protestantes en vista de la unión) en la misma revista, 100, 1921, p. 184 y sig.).

Se encontrará una introducción tan rica como expresiva de este movimiento en la obra de PFEILSCHIFTER, *Die Kirchl. Wiedervereinigungsbestrebungen der Nachkriegszeit* (Los esfuerzos en vista de la restauración de la unidad cristiana después de la guerra), 1923. El trabajo de P. SIMON sobre *Die Wiedervereinigung im Glauben* (La reconstitución de la unidad en la fe), 1925, se hace notar por su actitud llena de mesura y de sentido. Se pueden ver también sus artículos sobre *Die Wiedervereinigung der Christen und die geistige Lage* (La reconstitución de la unidad cristiana y la situación religiosa) en Yahrb. d. V. d. V. Kath. Ak., 1923 y sobre *Die Kirchl, Eimgungsbestrebungen in England und Deutschland* (Las tentativas de unión de las Iglesias en Inglaterra y en Alemania) en *Theol. und Gl.* 1924. *facs.* 3.

Sobre las "Conversaciones de Malinas" entre el Cardenal Mercier y lord Halifax, en 1921-1923, se encontrarán documentos numerosos y varios en la *Documentación cath.*, 1925, t. XIV, col. 515-571.

no hay otro camino que Cristo para ir a Dios. "Porque no hay otro nombre debajo del cielo, dado a los hombres, en que nos sea necesario ser salvos" (Act., IV, 12). Luego no podemos comprender a Cristo de otro modo que por su Iglesia. Ciertamente hubiera podido comunicarse con su gracia de salud, sin mediación, a todos los hombres en experiencia puramente personal. La cuestión no es saber lo que hubiera podido, sino lo que de hecho ha querido. En realidad, ha querido darse a los hombres por intermedio de los hombres, luego por el medio de la comunidad y no por el de la vida aislada. La gracia de Jesús debía venir a los hombres, llamados por la naturaleza a vivir en sociedad, no fuera ni en oposición con esta necesidad social, sino, al contrario, por la sociedad. Lo que El deseaba, era suscitar no una multitud innumerable de almas-nómadas santas, sino un reino organizado de hombres santos, un reino de Dios.

Este medio de la comunidad correspondía tan bien a su ley fundamental, la caridad, que lleva a la comunidad, a la unidad de los hermanos, que no puede existir sino allí donde hay comunidad. Responde también a la naturaleza misma de Dios. Lo que es de Dios pertenece a todos los hombres y debe manifestarse como fuerza que se dirige a todos, en una palabra, como algo católico, es decir, bajo la forma de una unidad que congloba a todos los hombres. Allí donde está Dios, no puede haber contradicción, divergencia de pensamiento, división. La verdad divina es esencialmente una verdad, una vida, un amor. No puede tener más que una forma, la de una comunidad orgánica que une a todos los hombres interiormente.

Desde los primeros tiempos de la Iglesia para afirmar esta necesidad absoluta de pertenecer a una sola y misma comunidad a fin de ser salvo, se apoyaban en una palabra formal del Maestro: "Y si no oyere a la Iglesia, tenlo como un gentil, y un publicano", es decir, no lo consideres ya como cristiano. (Math., XVIII, 17). Esta es la convicción de la Iglesia primitiva que San Cipriano ha traducido en estas fórmulas lapidarias fielmente conservadas por la Tradición. "El que quiére tener a Dios por Padre, debe tener a la Iglesia por Madre" (Ep. LXXIV, 7). "Nadie puede ser salvo fuera de la Iglesia" (Ep. IV, 4). "Fuera de la Iglesia no hay salvación" (Ep. LXXIII, 21).

Fórmula famosa que daba el mayor realce posible a la pretensión de la Iglesia de ser la única que podía procurar la salud: Fuera de la Iglesia, no hay salvación. El Cuarto Concilio de Letrán (1215) la adoptó literalmente. El símbolo llamado de San Atanasio, que la Iglesia ha recibido como una de sus profesiones oficiales de fe, la desarrolla por extenso. "El que quiera ser salvo debe, ante todo, admitir la fe católica. Si no la guardare íntegra e inviolada, perecerá sin duda eternamente." (1). El Concilio de Florencia (1434) se expresaba aún más claramente al declarar que todos los paganos, judíos, heréticos y cismáticos no tendrán la vida eterna y serán condenados al fuego eterno.

Es indudable que la Iglesia es accesible a todos y com-

(1) *Symbolum Athantasianum,* 1-2: **Quicunque vult salvus esse, ante omnia opus est, ut teneat catholicam fidem: quan nisi quisque integram inviolatamque servaverit, absque dubio in aeternum peribit.**

prende todo por su catolicidad y por ser sola el único medio de salud está recogida en sí misma y es exclusiva. A la aceptación sin reservas de todos los verdaderos valores, de cualquier orden y origen que sean, se opone la afirmación más absoluta de su propio valor exclusivo.

Y esta afirmación de su valor exclusivo es precisamente el contrapeso necesario de su aceptación sin reservas de todos los valores. Sin esta rigidez, esta prodigiosa concentración en sí misma, su tendencia católica, es decir, ese empuje interno a conglobar la humanidad entera, a admitir todo lo que tiene algún valor humano produciría un debilitamiento progresivo de su propio contenido esencial, sobrenatural, que llegaría a diluirse, a amalgamarse con lo que no es más que natural. El sincretismo la amenazaría. Con el mismo impulso y el mismo vigor que pone en darse al mundo, recuerda su origen sobrenatural, su dependencia de Cristo, su poder exclusivo de santificación. Por ese medio conserva el caudal sobrenatural del mensaje que le fué confiado y es capaz de sobrenaturalizar, de devolver a Cristo y a Dios todos los valores naturales tomados del mundo. Se puede decir que si su catolicidad es su fuerza centrífuga, este intransigente exclusivismo constituye su fuerza centrípeta. Este equilibrio de fuerzas nos da el secreto de su fidelidad a su propia ley y de su carácter católico y exclusivo al mismo tiempo.

Es inútil andar con rodeos: La Iglesia Católica es absolutamente intransigente en la cuestión de si a las otras comunidades cristianas fué confiada una misión de salvación, y si se puede salvar en las otras Iglesias cristianas. Precisamente porque todas estas comunida-

des se han fundado quebrando la unidad de los hermanos en la fe y en la caridad, desde el punto de vista católico, son instituciones que no llevan el espíritu de Cristo, y por consiguiente son puramente humanas y aun anticristianas. La Iglesia tiene que pronunciar el anatema contra ellos. Y este anatema no podrá retirarlo hasta que el Señor vuelva.

Sin embargo, desde el punto de vista psicológico se explica muy bien la impresión experimentada por los fieles de las confesiones no católicas, ante esta intransigencia dogmática, y su tendencia a ver en ella el producto de un espíritu extraño y hasta contrario al de Cristo, de un espíritu de dureza y sin corazón. Cuando se habla "de exclusivismo y de intolerancia espantosos" (1), se olvida que son precisamente las características de toda verdad. Y cuando se afirma, al mismo tiempo, "que, de la fe en Jesús, el único Salvador, se va directamente a la fe en la Iglesia única arca de salud", pónese sobre el mismo nivel estas dos verdades: a saber, que Cristo es el único nombre en el cielo y en la tierra por el que podemos ser salvos y que igualmente sólo en la Iglesia fundada por El se puede encontrar la salvación. Un solo Cristo y un solo cuerpo de Cristo. Quien rehusa admitir una sola verdadera Iglesia llega fácilmente por una lógica implacable a negar a Cristo mismo. De hecho, la historia de las sectas separadas de la Iglesia ¿no es también la de la alteración progresiva de la creencia primera en Cristo?

Tal es el principio: No hay más que un solo Cristo y

(1) F. HEILER, *Op. cit.*, p. 613.

una sola Iglesia de Cristo en la que se pueda ser salvo. Imposible separarlos, unión de bronce, dura e inexorable. Pero, entonces ¿todos los herejes y los no católicos en general están condenados al infierno?

Para comprender este dogma: "Fuera de la Iglesia, no hay salvación" en su verdadero sentido, es decir, como la Iglesia lo entiende, es preciso mirarlo en sus orígenes y reponerlo en el conjunto del dogma. Ninguna verdad católica forma pieza separada. Cada una tiene su lugar y su sentido en el sistema total. Unicamente a la luz del conjunto se puede hallar su verdadero sentido.

Observemos ante todo que el dogma de la necesidad de la Iglesia para la salvación no está dirigido contra las personas como tales sino contra las Iglesias y comunidades no católicas como comunidades. La verdad positiva que intenta afirmar es está: no hay más que un solo cuerpo de Cristo y por lo tanto uno sola Iglesia que contenga y distribuya la gracia de Cristo. Formulada de manera negativa, se puede enunciar así: toda Iglesia que se erige contra la Iglesia primitivamente fundada por Cristo está, por el mismo hecho, fuera de la comunión de gracias con Cristo. No puede servir de mediadora para la salud. Mientras sea Iglesia separada está contra la Iglesia, y es esencialmente estéril del punto de vista de la vida sobrenatural. La esterilidad que se afirma desde luego no es de los individuos, es de las comunidades separadas de la Iglesia Católica. Lo que las aparta de la Iglesia, lo que, en su fe y su culto, las distingue de la Iglesia Católica, es incapaz de producir vida sobrenatural. En la medida en que son anticatólicas, es decir,

en lo que las caracteriza, no tienen parte en el privilegio de ser "Madre" de los creyentes.

Acabamos así de enunciar la segunda restricción dogmática que es preciso traer al dogma de la necesidad de la Iglesia para la salud en la doctrina católica. Las comunidades acatólicas no son, en efecto, simplemente acatólicas o anticatólicas. Al separarse de la Iglesia primitiva de Cristo, han llevado y conservado una parte importante del tesoro de la fe católica y algunos sacramentos, en particular el bautismo. En su conjunto no son solamente antítesis y negación, sino que en buena parte, son afirmación de la herencia de verdad y de gracia recibida de Cristo y de los Apóstoles. Al lado de su aporte especial no católico, han hecho entrar también en su edificio muchos materiales provechosos del catolicismo y los han conservado. Por consiguiente, en la medida en que, por su fe y su culto, son verdaderamente católicas, puede y debe suceder que, aun fuera de la Iglesia visible, se compruebe verdadera vida sobrenatural, crecimiento en elevación e *intimidad en la comunión con* Cristo. ¿No es el cumplimiento de la promesa de Jesús: "Tengo también otras ovejas, que no son de este aprisco" (Joan., X, 16)? Doquiera es anunciada fielmente la palabra de Jesús y se bautiza con fe en su nombre, la gracia de Jesús puede venir y dar frutos. Cuando los discípulos quisieron impedir a uno, que no estaba con ellos, arrojar los demonios en nombre de Jesús, éste les dice: "No se lo vedéis: porque no hay ninguno, que haga milagro en mi nombre, y que pueda luego decir mal de mí. Porque el que no es contra vosotros, está con vosotros" (Marc., IX, 38). Por esta palabra

del Maestro luchó la Iglesia con ardor contra San Cipriano y la tradición de la Iglesia de Africa y, en controversias que han durado siglos, contra los Donatistas, por la validez del bautismo conferido, en nombre de Jesús, fuera de la Iglesia Católica. Y fué precisamente esta Roma, tan fuertemente atacada por su "intransigencia", y el Papa Esteban mismo quien, aun con riesgo de un cisma de la Iglesia de Africa, defendió la validez del bautismo administrado por los herejes. El mismo principio guía a la Iglesia a propósito de la validez de los sacramentos, que Cristo confió sin embargo al círculo restringido de sus discípulos. En las Iglesias no católicas en las que la carga apostólica se ha conservado por un episcopado regular consagrado, como en las Iglesias orientales separadas de Roma, y más tarde, en las comunidades de los Jansenistas o de los católicos viejos, la Iglesia reconoce la validez de todos los sacramentos que no exigen más que el ejercicio del poder de orden, y no la jurisdicción eclesiástica. Reconoce que los fieles reciben verdaderamente, en todas estas Iglesias, el cuerpo y la sangre de Cristo en la comunión, no porque estas Iglesias son cismáticas, sino porque, a pesar de su separación, conservan todavía algo de la herencia católica primitiva. Lo que han conservado de católico es lo que continúa con la virtud de santificar y salvar.

Por otra parte, no hay que entender con eso — y llegamos a la tercera observación relativa al adagio: "Fuera de la Iglesia, no hay salvación" — que los sacramentos distribuídos fuera de la Iglesia no tendrían más que un valor puramente objetivo, sin operar subjetivamente

y producir la gracia en el que los recibe. Tal sería, al parecer, el pensamiento de San Agustín. Según él, la gracia, producida objetivamente por los sacramentos conferidos fuera de la Iglesia, no puede obrar interiormente en los sujetos heréticos o cismáticos porque todos están de mala fe y hacen oposición conscientemente y con obstinación al espíritu de unidad y por consiguiente al Espíritu Santo. Apoyándose en San Agustín, los Jansenistas sostenían el mismo error y afirmaban que "fuera de la Iglesia no hay gracia" (extra ecclesiam nulla conceditur gratia). Otra vez es Roma quien, por el papa Clemente XI, condenó expresamente esta proposición en 1713.

Afirmar que la Iglesia Católica ha continuado en la corriente de la Iglesia de Africa (1), de San Cipriano y de San Agustín, y "que ha reforzado más y más el principio del exclusivismo y lanzado de este modo siempre más al catolicismo hacia la estrechez", es ir contra los datos más evidentes de la historia. La Iglesia ha corregido expresamente el rigorismo de la antigua teología de los Padres Africanos al afirmar que la gracia obra aun fuera de la Iglesia Católica. Los sacramentos recibidos fuera de la Iglesia pueden santificar y salvar, aun subjetivamente. Luego, a los ojos del Catolicismo, en las comunidades que creen en Jesús y bautizan en su nombre, es posible una vida cristiana auténtica y piadosa. Nosotros católicos, saludamos con respeto sincero y caridad reconocida esta vida cristiana doquier nos percatamos de ella. Tenemos grande estima, por ejemplo, de las

(1) F. HEILER, *Op. cit.*, p. 614.

diaconisas protestantes (1); admiramos la acción caritativa de la misión interior y la abnegación de que nos dan muestras otras obras protestantes. Nos parace oir "las melodías de la vieja casa paterna" (Knoepfler), en los cantos de un Pablo Gherard, en la Pasión de Bach, o en los Oratorios de Haendel. Sí, el punto de vista católico admite muy bien en las confesiones no católicas la posibilidad de cierta vida cristiana y aun de vida cristiana plena, elevada, según el "pleno desarrollo de Cristo", verdadera santidad. Ciertamente, no podrá desarrollarse en ellas con la riqueza de formas que reviste allá donde Cristo está en su plenitud, con todo su cuerpo. Notemos, además, que jamás esta vida santa tomará un sesgo anticatólico. Allí donde está la gracia llegará normalmente a madurez su fruto de grandeza y de nobleza. Grandes figuras han brillado y brillan aún, sobre todo, en la Iglesia Rusa (2), (que ha conservado lo más de la herencia católica primitiva), en la persona de un Dmitri, de un Innozens, de un Tykhon y de un Teodosio. El Catolicismo admite que puede haber santos y mártires (3), aún en las comunidades protestantes.

Según la enseñanza católica, la gracia de Cristo no limita su acción al interior de las comunidades cristianas, opera en el mundo *extraño al Cristianismo,* en los

---

**(1) Cf. Mons. D'HERBYGNY, *Theologica de Ecclesia,* 1921, t. II. p. 110.**

**(2) Hermana de caridad de ciertas sectas protestantes.**

**(3) L. PFELEGER ha publicado en la revista católica "*Seele*" ("Almas", 1924, p. 7) un retrato entusiasta y penetrante de una noble anglicana, Florencia Barclay.**

Judíos, en los Japoneses o en los Turcos (1). En cualquier catecismo católico, se puede ver que al lado del medio ordinario de salvación, el Bautismo, existe otro medio extraordinario, el bautismo de deseo, es decir, la potencia santificante de la caridad perfecta, estimulada y formada por la virtud redentora de Cristo. Esta caridad perfecta hace amar y aceptar tan enteramente la voluntad de Dios que el que está animado de ella, recibiría el bautismo sin vacilación, si conociera su existencia o si pudiera recibirlo. Dios envía su gracia triunfante, como envía su lluvia bienhechora y su sol, a todos los corazones que están prestos a recibirla, es decir, a todos los que hacen lo que depende de ellos, lo que su conciencia les dicta. Desde que Cristo vino y fundó su reino de Dios, ya no hay moralidad puramente natural, suponiendo que ella fuese posible. En todas partes donde la conciencia está sobre aviso, donde el hombre abre los ojos a Dios y su santa voluntad, la gracia de Dios trabaja en su alma, y depositando en ella el germen de la vida nueva, de la vida sobrenatural.

Heiler cita — sin observar la evidente contradicción que ocasiona con eso a la afirmación precedente sobre la evolución de la Iglesia hacia la estrechez—el siguiente pasaje del célebre teólogo jesuita De Lugo, que resume toda la enseñanza católica sobre este asunto (2): "Dios da a toda alma llegada al uso de la razón luces suficientes para

---

(1) Cf. el estudio tan interesante de J. MARECHAL sobre un místico musulmán, Al Hallaj, ejecutado el 26 de marzo de 922. (*Recherches de sciences relig.* (T. XV, 1923, p. 244 y sigu.).

(2) DE LUGO, *de fid. disp. XIX*, 7, 10; *XX*, 107, 194; F. HEILER. *Op. cit.*, p. 612.

su salud. Las diferentes escuelas filosóficas y confesiones religiosas poseen y transmiten un poco de verdad . . . Regularmente las cosas suceden de este modo: el alma, que, de buena fe, busca a Dios, su verdad y su amor, concentra bajo la influencia de la gracia, toda atención sobre estas partículas más o menos considerables de verdad que se le ofrecen en los Libros Santos, en las instrucciones, oficios y reuniones de la iglesia, secta o escuela filosófica en que ha sido educada. Se alimenta espiritualmente de esto o más bien: la gracia de Dios, bajo el velo de estas partículas de verdad, nutre y salva al alma''. La opinión de De Lugo expresa la de la teología católica, y en ella se afirma que todos estos gérmenes de verdad diseminados en las sectas, escuelas filosóficas y religiones más diversas, son puntos de inserción por donde la gracia puede penetrar y hacer del hombre natural un hombre nuevo, sobrenaturalizado en la fe y en la caridad. Por muy absoluta y muy intransigente que sea la Iglesia en afirmar que es el único verdadero cuerpo de Cristo no por eso deja de tener vistas muy amplias y liberalísimas acerca de cómo puede obrar la gracia de Cristo. Su campo de acción no tiene límites, es tan infinito como el corazón del mismo Dios.

La afirmación de la Iglesia de que es la única arca de salud, examinada a la clara y radiante luz de la fe en la acción ilimitada de la gracia, esparcida en el mundo entero, nos deja percibir su sentido verdadero y profundo: Es que en virtud de la voluntad formal de Cristo, en el plan de la redención ella es la institución ordinaria y moral destinada a llevar y distribuir la verdad y la caridad de Jesús sobre la tierra. La Iglesia

Católica sola es el canal por el que corre en este mundo la gracia de la salud, manifestada en Cristo en toda su fuerza original, en toda su primitiva pureza y en toda su plenitud. Con toda su fuerza original, pues, mientras que las comunidades no católicas tienen de la Iglesia Católica lo que ellas poseen de verdad cristiana primitiva y de gracia, la Iglesia Católica las recibe de Jesús mismo sin ningún medianero, en toda su lozanía, puesto que es la comunidad de los discípulos de la primera hora, extendida en el espacio y en el tiempo. En toda su pureza, pues este bien que ella tiene de Cristo, no lo tiene alterado, como tal o cual secta, por la mezcla de novedades. Gracias a la serie ininterrumpida de sus Obispos, lo ha guardado tan puro e intacto como en el momento en que le fué confiado por Cristo. La Iglesia toma en toda su plenitud y para su bien todas las verdades reveladas, contenidas en la Biblia y la Tradición, y no solamente tal o cual piedra que le parece preciosa. Es, pues, la institución propia y ordinaria, de la verdad y de la gracia de Jesús. Lo que, por otra parte, no excluye de ningún modo la existencia de diferentes caminos de salvación y ni la acción directa de la gracia sobre tal o cual alma, sin la mediación de la Iglesia. Pero todas estas almas tocadas inmediatamente por la gracia de Jesús pertenecen también a la Iglesia, puesto que ésta, como cuerpo de Cristo, es la unidad de todos los que han sido redimidos en Cristo. No pertenecen a su cuerpo visible, ciertamente, sino a su alma espiritual, a su núcleo sobrenatural. Jamás, en efecto, la gracia opera en tal o cual alma aisladamente. Obra siempre por la unidad de su cuerpo. En este sen-

tido, aun para estos hermanos separados del organismo exterior de la Iglesia, se pueden decir que se salvan no fuera de la Iglesia sino *por* ella!

¿Puédese concebir que verdaderos cristianos pertecientes al alma de la Iglesia estén separados de su cuerpo visible? ¿Cómo se puede pertenecer al cuerpo de Cristo sin pertenecer al cuerpo de la Iglesia?

Para dar respuesta satisfactoria a esta dificultad, es necesario pasar del punto de vista teológico y abstracto al punto de vista psicológico y concreto. Desde el punto de vista puramente teológico, a la luz del dogma de las relaciones íntimas y esenciales entre Cristo y la Iglesia, hay que repetir la condenación pronunciada por el Concilio de Florencia contra los heréticos y cismáticos, los judíos y los paganos. Desde el momento en que están voluntariamente fuera de la Iglesia de Cristo, están, teológicamente hablando, fuera de la esfera de acción de la gracia de Cristo y por lo tanto fuera de la salud. Desde este punto de vista puramente teológico es preciso entender los severos anatemas pronunciados por la Iglesia contra los herejes y los cismáticos, así como la encíclica, tan vivamente atacada, de Pío X sobre San Carlos Borromeo. La Iglesia no se dirige a las personas como tales sino como representantes de la idea de una contra-Iglesia. Cuando las ideas se oponen, cuando el error lucha contra la verdad, el espíritu del hombre contra la revelación, nada de acuerdos, nada de miramientos posibles. Si Cristo hubiera usado de miramientos en este caso, no habría sido crucificado. Cuando Cristo estigmatizaba a los fariseos tratándolos de sepulcros blanqueados y de raza de víboras, cuando calificaba a

Herodes de zorro, era la austera seriedad de la verdad la que le hacía hablar, de ningún modo el odio contra los individuos; era el vivo sentimiento de su responsabilidad frente a la eterna verdad quien le dictaba palabras tan fuertes contra el error y sus representantes. Suspender esta lucha por la verdad, es perder todo vigor espiritual, toda fuera de carácter y negar a Dios. La intransigencia dogmática es un deber moral, el deber moral que imponen la verdad y la lealtad absolutas.

Cuando no se trata de la lucha de ideas contra ideas, sino de hombres de carne y hueso, cuando se trata de juzgar a tales o cuales no católicos, el teólogo cede su lugar al psicólogo, el hombre del dogma al hombre de las almas. Repara entonces que el hombre, en su vida real, es muy raramente la expresión viva completa de una idea, que el conjunto de sus ideas y de su vida moral es demasiado rico y demasiado complejo para que pueda traducirse en una fórmula. En otros términos: el hereje, el judío, el pagano puros casi no se encuentran. Hay solamente hombres de carne y hueso cuya actitud fundamental está influenciada o dominada por ideas erróneas. Por eso la Iglesia distingue expresamente entre herejes "formales" y herejes "materiales" según que rechacen a la Iglesia y su dogma explícitamente y con plena conciencia o solamente por falta de conocimiento suficiente procedente sea de prejuicios, sea de una educación hostil a la Iglesia. San Agustín (1) no quiere que se trate de hereje al que simple-

---

(1) **SAN AGUSTIN**, *ep.* 43, 1, 1.

mente ha nacido de padres herejes, si busca sencilla y sinceramente la verdad, sin arrogancia orgullosa, sin cerrar su alma levantándose contra la luz. En presencia de tales hombres, la Iglesia se acuerda que Cristo, mientras condenaba tan severamente a los fariseos en general, no condenó a las personas, cambió palabras serias y amistosas con Nicodemo, y aceptó sentarse a la mesa de Simón el Fariseo. La palabra de San Agustín: "Amad a los hombres, exterminad el error" es siempre norma cuando se trata de las almas.

¿Pero, en la Edad Media, no ha habido procesos de herejes y no se ha quemado a los herejes?

Notemos ante todo que esto no se practicó solamente en los países católicos. El mismo Calvino hizo quemar al médico Miguel Servet. Los Luteranos emplearon, sobre todo en Turinga y en Sajonia, la pena de muerte contra los anabaptistas. Según el teólogo protestante Gualterio Koehler (1), el mismo Lutero, después de 1530, miraba a la pena de muerte como legítima contra la herejía. El hecho de que en las comunidades no

---

(1) W. KOEHLER: *Reformation und Ketzerprozess* (La Reforma y los procesos de los herejes), 1900, p. 36; cf. P. WOPPLER, *Die Stellung Kursachsens und des Landgrafen Philipp von Hessen zur Tauferbevegung* (La posición de la Sajonía electoral y del Landgrave Felipe de Hesse relativa a los anabaptistas), 1910.

K. SELL, *Katholizismus und Protestantismus in Geschichte, Religión, Politik und Kultur* (Catolicismo y Protestantismo en la Historia, la Religión, la Política y la Civilización), 1908, p. 151, 197.

Sobre el conjunto de la cuestión, sobre todo desde el punto de vista histórico, ver J. GUIRAUD, *L' Inquisition*, París, 1929. — VACANDARD, *L' Inquisition*, Etude historique et critique sur le pouvoir coercitif de l'Eglise. Paris, 1907.

católicas la persecución de los herejes ha sido reconocida legítima y aplicada efectivamente bastaría para probar que no es esencialmente propia del catolicismo.

Esta doctrina no viene, pues, de ser la única Iglesia en la que se puede alcanzar la salvación. Parece más bien venir directamente de la concepción bizantina del Estado en la Edad Media. Todo atentado contra la unidad de la fe era considerado entonces como crimen público contra la unidad y la seguridad del Estado, y como tal debía ser castigado de conformidad con las leyes de justicia, muy primitivas y bárbaras de la época.

A esta razón política es preciso añadir una consideración sacada de la historia de las ideas. Para el hombre de la Edad Media, la fe religiosa penetraba y dominaba la vida. Religión y moral eran inseparables. Toda defección de la fe católica aparecía como una mala acción moral y una especie de crimen contra las almas y contra Dios, más culpable que un parricidio. Por otra parte, se colocaba únicamente del punto de vista objetivo y lógico, y no desde el punto de vista subjetivo y concreto. Las condiciones psicológicas que permiten a un alma llegar al conocimiento de la verdad preocupaban muy poco a los espíritus. Se movían en la oposición dialéctica de las ideas, que son siempre redondamente resueltas por el sí y el no, sin reparar suficientemente que el hombre real y la vida no se manifiestan en antítesis netas de sí o no, de verdad y de error, de fe y de infidelidad, de virtud y de vicio, sino en una infinidad de matices y grados intermedios; ni en que, para el hombre real, no es solo la fuerza lógica de la verdad la que entra en cuenta, sino sobre todo su naturale-

za moral y las disposiciones de alma con las cuales acoge la verdad. Los ojos no están suficientemente ejercitados para discernir esta rica complexidad de los estados de alma. Ante la negación de una verdad que parecía evidente, facilmente se atribuía a mala fe y en consecuencia se acudía a los castigos, aun cuando en realidad el alma estaba en un estado de ignorancia invencible con respecto a la verdad. Esta mentalidad simple y puramente lógica entraba en el espíritu de la Edad Media. Carecía del sentido de la complexidad y de los matices de la vida y de la historia interior y exterior. Esta actitud no podía modificarse sino con el espíritu del tiempo. No es, pues, al catolicismo sino a la política y a la mentalidad de la Edad Media a los que se deben atribuir la Inquisición y los castigos temporales contra los herejes.

Con la Edad Media y su mentalidad desaparecen insensiblemente las persecuciones por el crimen de herejía. El nuevo código prohibe expresamente el empleo de la violencia en las cosas de la fe (1). La gran idea de un solo emperador y de un solo imperio ha desaparecido. Los progresos de la psicología y de la historia han hecho a los teólogos mucho más atentos para no hablar demasiado fácilmente de la mala voluntad de los herejes. Hoy se disciernen mejor las mil circunstancias que pueden explicar el error invencible. En una alocución del 9 de diciembre de 1854, Pío IX decía: "Es indudable que el que no conoce la verdadera religión

(1) He aquí el texto mismo del código oficial de la Iglesia Católica: Ad amplexandam fidem catholicam nemo invitus cogatur (Codex Juris Canonici, 1351).

no es culpable a los ojos de Dios, en tanto que su ignorancia permanezca invencible. ¡Quién podría pretender precisar las fronteras de esta ignorancia en medio de tantas diferencias y variedades de pueblos, de países, de mentalidades, y de tantas otras circunstancias! Cuando un día, libertados de los lazos del cuerpo, veamos a Dios tal cual es, conoceremos entonces cómo la misericordia y la justicia divinas se concilian admirablemente. "El que la Iglesia se considere como institución exclusiva de la salud no impide de ningún modo la justa y benévola apreciación de condiciones subjetivas y de las circunstancias en medio de las cuales ha podido nacer una herejía. Condenar una herejía no es siempre, de parte de la Iglesia, condenar a los herejes. Encontramos una prueba notable de esta amplitud de espíritu y de corazón de los católicos en esta frase, dicha sin ambajes al edictor luterano Federico Perthes por el célebre Redentorista Clemente Hofbauer, a propósito del origen de la Reforma protestante: "La Separación de la Iglesia se ha producido porque los alemanes experimentaban — y experimentan aún — la necesidad de vida religiosa!" (1). Hofbauer era un católico convencido que condenaba la herejía como una mala acción moral y como una violencia hecha al cuerpo de Cristo. Sabía perfectamente también que las causas que pusieron en movimiento a la Reforma no eran to-

(1) HOFER, *Cl. M. Fofbauer, ein Lebensbild* (Vida de Clem. M. Hofbauer), 1921, p. 384; cf. también a este respecto el juicio moderadísimo de San Pedro Canisio sobre los protestantes de su tiempo (BRAUNSBERGER, P. C. *epistulae et acta VIII*, 1923, p. 131).

das de orden religioso. Todo esto no le impedía estimar como conviene el valor profundo de las fuerzas religiosas que contribuyeron, en gran parte, al éxito de la Reforma. El hecho de que Hofbauer ha sido canonizado es prueba que la Iglesia no condena su opinión, sino que ve en ella su aplicación a un caso particular de lo que ella ha afirmado siempre sobre la posibilidad de un error invencible, esto es, de la buena fe en los herejes.

Es necesario tener en cuenta todas estas consideraciones si se quiere comprender el adagio "Fuera de la Iglesia, no hay salvación". Sin duda no hay más que una Iglesia que es el cuerpo de Cristo y, fuera de la cual no hay salud. En sí y objetivamente es la vía normal de la salvación, la fuente única y exclusiva de luz por donde corren a través de nuestro mundo la luz y la gracia de Cristo. Mas esta fuente lleva, en un sentido verísimo y muy profundo, sus aguas benéficas aun a aquellos que no la conocen, aun a aquellos que la desconocen y que la combaten, si permanecen de buena fe y buscan sin arrogancia orgullosa, sencilla y sinceramente, la verdad. Se nutren del pan católico aunque no sea la Iglesia Católica la que se lo distribuye. Y, nutriéndose de este pan, se vinculan, sin saberlo ni quererlo explícitamente en el núcleo sobrenatural de la Iglesia. Pertenecen al alma de la Iglesia, aunque exteriormente están separados de ella.

La unión esencial con esta Iglesia para el no católico de buena fe está realizada. El no la ve, pero existe invisible y misteriosamente. A medida que crezca en la fe y el amor, estará más cerca para percibir es-

ta unión. Muchos ya la han visto. Un número más grande aun la verá un día, sobre todo allí donde el protestantismo conserva todavía la fe en Cristo, el Hombre Dios. Es un punto de partida para la reunión con la Iglesa Católica. Precisamente porque la unión esencial de tantos no católicos con la Iglesia está ya realizada de manera invisible, estamos persuadidos que esta unión espiritual acabará por obrarse en toda su belleza hasta hacerse visible. Cuanto más nos esforcemos todos por desarrollar sin reservas en nosotros el espíritu de Cristo, tanto más seguramente apresuraremos ese momento de la gracia en que los velos caerán de nuestros ojos, en que los prejuicios, las interpretaciones torcidas y los rencores desaparecerán y en que, como en otro tiempo, nos daremos fraternalmente la mano:

Un solo Dios. — Un solo Cristo. — Un solo Pastor. Un solo Rebaño.

# IX

# LA ACCION SANTIFICANTE DE LA IGLESIA POR LOS SACRAMENTOS

> ***Cristo amó a la Iglesia, y se entregó a sí mismo por ella, para santificarla, purificándola con el bautismo de agua por la palabra de vida.***
>
> **(EPH., V, 25-26).**

El fin de la Iglesia es el establecimiento del reinado de Dios sobre la tierra para santificar a los hombres. San Pablo lo describe así: "Cristo amó a la Iglesia, y se entregó a sí mismo por ella, para santificarla, purificándola con el bautismo de agua por la palabra de vida, para presentársela gloriosa para sí, una Iglesia que no tuviese mancha, ni arruga, ni cosa semejante, sino que fuese santa y sin mancilla" (Eph., V, 27).

Este ideal no podrá realizarse jamás completamente en la Iglesia de la tierra. Se le puede aplicar lo que Nuestro Señor decía a sus discípulos: "Y vosotros limpios estáis, mas no todos" (Joan., XIII, 10). El Señor lo había predicho bastante claramente al anunciar que habría cizaña en medio del candeal, y malos peces entre los buenos, y que era imposible no sucedieran escándalos. En tanto que la Iglesia espera

acá abajo la venida de Jesús, no se contentará con decir a Dios: ¡Santificado sea el tu nombre, venga a nos el tu reino! sino que tendrá que implorar siempre: ¡Perdónanos nuestras deudas, y no nos dejes caer en la tentación!

Pero si la Iglesia de acá abajo no puede en todo rigor ser llamada Iglesia de verdaderos santos, por eso el Nuevo Testamento evita hablar en este sentido de una "Iglesia santa" pura y simplemente, toda su naturaleza de cuerpo de Cristo la impulsa a sacar a los hombres, a todos los hombres, por medio de acción lenta pero perseverante de su egocentrismo natural para hacer de ellos hombres nuevos, hijos de Dios, "ciudadanos de los santos, y domésticos de Dios" (Eph., II, 19), un "sacerdocio real, gente santa" (I Petr., II, 9). Esta misión esencial le vale a la Iglesia el glorioso llamamiento, que encontramos ya en los Padres Apostólicos y en el Símbolo de los Apóstoles: la "Santa Iglesia".

En esta conferencia y en la siguiente vamos a responder a la pregunta: "¿Por qué medios la Iglesia Católica acredita que es la Iglesia Santa? ¿Dónde se encuentra la misión santificante de su mensaje? Si según la palabra del apóstol (I Tim., I; 5), la caridad es el fin de toda predicación, la caridad que "viene de corazón puro, de buena conciencia, y de fe sincera", ¿se muestra efectivamente la Iglesia en su enseñanza y su culto como la grande escuela de esta caridad, en una palabra, como la institución de la salud en el sentido preciso y completo del término?

Para poder apreciar la virtud santificante de la

Iglesia, es menester conocer ante todo, lo que enseña sobre la esencia y el destino del hombre regenerado, del hombre santo, en una palabra, y su doctrina sobre la justificación y la santificación.

Esta doctrina se apoya sobre la idea de que el hombre no fué destinado a un fin, simplemente natural, a la perfección de su ser natural, al pleno desarrollo de sus fuerzas y facultades naturales, sino a un fin sobrenatural, esto es, a una elevación de su ser, que excede todas las facultades y aptitudes creadas, a ser hijo de Dios y a participar en la vida divina. Ahí está la idea fundamental del gozoso mensaje cristiano. ''Mas a cuantos le recibieron, les dió poder de ser hechos hijos de Dios'' (Joan., I, 12). ''Carísimos, ahora somos hijos de Dios; y no aparece aún lo que hemos de ser; pero sabemos que cuando él apareciere, seremos semejantes a El'' (I Joan., III, 2).

Esta semejanza consiste, según la carta de San Pedro, en un enriquecimiento enteramente gratuito de nuestro ser por las fuerzas de vida divina y santa. ''Seremos hechos participantes de la naturaleza divina'' (II Petr., I, 4). ''Participamos en su grandeza soberana'' (Hebr., XII, 10). El fin último del hombre no consiste simplemente en la realización plena de la humanidad, sino en una especie de sobrehumanidad, en una elevación, un levantamiento de su ser que excede esencialmente todas las fuerzas creadas y que lo transporta a nueva esfera de ser y de vida, a la vida misma de Dios. Dios se muestra tan claramente como es posible, el Ser Absoluto, la personalidad que se posee verdaderamente, substraída a toda de-

pendencia con respecto al mundo, se comunica personalmente a nosotros, como una persona con otra persona. Se manifiesta la Bondad Absoluta al ligarse a nosotros como amigo a su amigo, mejor, como padre a su hijo, ya que, por la potencia de su amor, somos introducidos en su familia y tenemos el derecho de decir: Abba, Padre. La obra de formación de la Iglesia no podrá, pues, limitarse a hacer hombres, aunque sean superiores. No puede contentarse con una cultura humana. El ideal de la formación, para la Iglesia, es la sobrenaturalización, la divinización. El ímpetu por elevarse sobre sí hacia lo mejor y lo superior, la marcha hacia lo que hay de más grande en el cielo y en la tierra, el movimiento para penetrar en las profundidades insondables del misterio de Dios, el amor de lo heroico, de lo incomprensible, de lo imperceptible, de lo infinito, todo esto es esencial a la moral católica. En la vida de cada cristiano, se reproduce en cierto sentido, por medio de la gracia, lo que se cumplió en Cristo naturalmente y una vez por todas: la encarnación de Dios en el hombre.

Esta encarnación, esta elevación del hombre a la plenitud de la vida de Dios no puede ser la obra del hombre solo, ni ser merecida por ningún esfuerzo humano; es obra de Dios solo. Dios se da a quien quiere darse, por pura conmiseración y libre amor. Es dogma católico que no puede haber movimiento del hombre hacia Dios. ni un buen pensamiento, ni decisión generosa, ni sentimiento puro, que no sean puestos en movimiento y sometidos por la gracia de Dios. El mismo dogma enseña que la creación propiamente dicha de la nueva vida

en el alma, el estado de comunión directa de vida y de amor con Dios, que los teólogos llaman gracia santificante, la produce Dios en el alma sin ningún mérito por parte del hombre. Es el amor eterno, especie de brote misterioso y sobrenatural, de las fuerzas divinas en el hombre, lo que nos hace hijos de Dios.

El hijo de Dios, el santo, en el sentido de la Iglesia, es esencialmente creación de la gracia, hijo del eterno Amor.

Y, como es de la esencia de Cristo y del Cristianismo como encarnación de lo divino que la caridad y la gracia de Dios se infundan en el hombre, ser sensible, por medio de signos visibles y sensibles, la tarea primordial y más excelente de la Iglesia consiste en la distribución de la gracia de Cristo por medio de los sacramentos, para formar al cristiano. Los siete sacramentos son la forma ordenada por Dios bajo la cual el hombre experimenta de ordinario la acción de la gracia de Cristo y la elevación de su ser hacia la corriente del amor y de la vida divina. Hemos advertido en la conferencia precedente que esto no excluye otros caminos independientes que puede seguir la gracia.

Por otra parte, y en esto difiere principalmente la doctrina católica de la justificación de la doctrina luterana, la cosa no sucede como si el hombre fuera puramente pasivo como una piedra inerte, bajo la acción de la gracia. La doctrina católica del pecado original no enseña que las fuerzas religiosas y morales naturales del hombre fueron destruídas hasta el punto de que, según la fórmula luterana, "ya no queda la menor chispa de fuerza espiritual para llegar al conocimiento de

lo verdadero y al cumplimiento del bien''. Las fuerzas religiosas y morales del hombre fueron debilitadas no en sí mismas sino solamente en su actividad, en este sentido que, por el pecado original fueron desviadas de su fin sobrenatural y orientadas hacia una mala dirección. La gracia, es decir, la eterna caridad que se derrama en el hombre puede devolver a estas fuerzas su orientación primitiva y, por eso mismo, despejarlas y volverlas libres. La gracia no es solamente la misericordia que perdona. No es una especie de manto de oro que cubre el cadáver del hombre. Según la doctrina católica, la gracia es fuerza vital que excita las potencias del alma, su inteligencia, su voluntad, sus sentimientos, les da vocación superior, las inflama con ardor nuevo, les comunica aptitud nueva para la verdad, temor nuevo de la majestad de Dios y de su justicia, pasión nueva por la santidad y por la bondad inagotable. La gracia al trabajar en el pecador, al estimularlo con aguijón invisible para empujarlo hasta una vida más alta, produce en él esa disposición de fe, de temor y de confianza que prepara por parte del hombre la justificación. La justificación que sigue a estos actos es la obra de Dios. En el sacramento del bautismo o de la penitencia Dios responde por el beso de amor que perdona al llamamiento suplicante del pecador penitente: Yo te bautizo, Yo te perdono.

Pero, y aquí aparece de nuevo el carácter particular, el dinamismo de la doctrina católica de la justificación, Dios no se contenta con perdonar. Al mismo tiempo que perdona, santifica. La justificación no se limita a cubrir los pecados y aplicar de una manera puramente

exterior la "justicia" del Cristo; comunica también una verdadera justicia interior, un amor nuevo que penetra y transforma enteramente al hombre. Justificación y santificación no son distintas como si la santificación fuera simplemente fruto escogido de la justificación. La palabra divina de perdón y de justificación es la palabra omnipotente que crea un hombre nuevo. No se contenta con perdonar al pecador, lo santifica interiormente, y aún lo perdona precisamente porque ya lo ha santificado interiormente. La primera cosa que la misericordia de Dios opera en el pecador consiste en excitar en él esta vida nueva, este amor nuevo, que los teólogos llaman "la infusión de la caridad" (*infusio caritatis*), en hacer nacer este sentimiento nuevo de la filiación divina que hace decir: Abba, Padre. La gracia de la justificación no se limita, según la enseñanza católica, a establecer relaciones nuevas con Dios; funda, además, una nueva manera de ser. Crea un corazón nuevo, y un amor nuevo.

Este nuevo corazón y este nuevo estado de justicia y de santidad no se produce en el hombre al azar ni de un modo mágico. El hombre esta dispuesto ya interiormente a recibir esta nueva vida por medio de actos preparatorios de fe, de temor y de caridad producidos bajo la influencia de la gracia. Su alma reclama al Señor. Suspira por él como el ciervo sediento por las fuentes de aguas vivas. Dios responde a este llamamiento. Se inclina hacia el alma e infunde en ella su amor nuevo. La gracia de la justificación halla, pues, su punto de engarce psicológico en los actos preparatorios cumplidos bajo la influencia de la gracia por el que es justi-

ficado. No viene tampoco del exterior como mago desconocido. Dios está en nosotros como primera fuerza creadora de todo ser. Nos está más próximo que lo estamos nosotros mismos. El es el primer terreno en el que está ontológicamente arraigado nuestro ser. De este terreno divino tan íntimo sube a nosotros el nuevo germen de vida. Es el amor eterno e infinito que se desborda sobre nosotros. Es el nuevo amor, la nueva plenitud de Dios, la santa caridad. No proviene de mi y sin embargo es eternamente mía. Pues viene de ese terreno primero de donde yo mismo vengo y que me sostiene. Esta expresión: infusio caritatis (infusión de la caridad) significa: la nueva caridad fluye en mí de un terreno primero que no soy yo. Mas este terreno no está lejos de mí, está dentro de mí ya que mi ser hunde sus raíces en él. Para formarse idea exacta del ser de Dios, es menester decir que Dios es solo el terreno de donde brota toda la fuerza y toda gracia y que, por consiguiente, el comienzo de la vida nueva viene no de mí sino de Dios. Esto lo indica esta palabra "infusión". Cualquiera que rehuse reconocer su contenido teológico permanece encerrado en lo que se puede llamar el psicologismo teológico. No llega a la existencia de Dios distinta de su propia persona humana. Permanece encerrado en su yo y, finalmente, es compelido a tomar este yo por el fundamento del mundo en el sentido del monismo.

El acto de la justificación consiste, como se ha dicho, en la producción creadora del hombre nuevo, del hombre regenerado. Pero este hombre nuevo semeja al infante que aun no puede tomar sino leche, con exclusión

de todo sustento sólido. La caridad, este nuevo principio de vida infundido en él por la gracia santificante, está destinada a crecer hasta el pleno desarrollo de Cristo.

Esta posibilidad de crecimiento de la gracia que justifica nos da una tercera diferencia característica de la doctrina católica. "Que el que es justo, sea aún justificado: y el que es santo, sea aún santificado" (Apoc., XXII, 11). Esta caridad, infusa, plantada en el alma, es como un principio de ser sobrenatural que atrae sin cesar las fuerzas y energías del alma, penetra y domina toda la vida religiosa y moral, todo impulso espiritual del hombre y, así, crece él mismo constantemente en profundidad y en fuerza. En este sentido los teólogos hablan de aumento de la gracia santificante. Todo lo que el hombre hace en virtud de este nuevo principio de vida de la caridad, ya no es profano, natural, puramente humano, sino verdaderamente sobrenatural. Penetrado por el soplo de la caridad de Cristo, lo que hace es meritorio para la vida eterna. Es también consecuencia de la concepción católica sobre la justificación. Siendo esta verdadera santificación producida por Dios, infusión de la caridad, no viniendo esta caridad de mí sino de Dios, todo lo que es producido por ella lleva el sello de Cristo, es, en alguna manera, divino, y por lo tanto, meritorio.

El católico, siguiendo a San Pablo, rechaza redondamente la idea de que el hombre pueda hacer por sus propias fuerzas naturales algo meritorio para salvarse. No existe mérito natural, pero hay *mérito por la gracia*. La potencia creadora y vivificante, de la justificación

se manifiesta al penetrar la caridad sobrenatural en nuestras energías naturales religiosas y morales tornándolas así fecundas para la vida eterna. La vida eterna es, a la vez, según la expresión de San Pablo, recompensa y paga. Mas, al decir paga y recompensa, digo también gracia y virtud de Cristo. Pues ella sola es la que de manera decisiva comunica a mi acción su mérito ante Dios. Es la gracia de Cristo y no mi propia fuerza la que por sí misma obra y merece recompensa en lo que hago. Por consiguiente, no hay lugar para el orgullo que se complace en sí mismo. Donde está la gracia de Cristo, se encuentra la humanidad del cristiano "Cuando hayáis cumplido todo vuestro deber, decid: siervos inútiles somos". El mérito adquirido por la gracia no solamente no excluye, antes supone la humildad.

Otra observación hará más evidente todavía este punto. Al decir que la justificación es "infusión de caridad", resulta, en cuarto lugar, que puede perderse, y que la palabra de San Pablo: "Obrad vuestra salud con temor y temblor", se aplica también a los que han sido justificados.

El justo tiene la certeza de la *fe,* pero no la de *su salud;* no sabe, de manera absoluta, si es entretanto digno de amor o de odio. Puede ciertamente, después de haberse examinado con seriedad, tener la certidumbre moral subjetiva de que en este momento está animado del espíritu nuevo de la caridad y que es hijo de Dios. Pero, sin revelación particular, no puede ni tener la certeza *absoluta* de su estado de gracia actual ni la garantía *absoluta* de que, en el porvenir, no va a perder por abuso de su libertad o por una falta personal la

amistad de Dios. Por eso, su vida de piedad, por más elevada y generosa que sea, está al abrigo del orgullo y de la confianza temeraria. Del fondo de su alma, la humildad sube con la conciencia vivísima de estar en las manos de Dios bondadoso y repite siempre, temblando la plegaria del publicano: "Señor, ten piedad de mí que soy pecador".

Se acusa a veces a la Iglesia de arrojar las conciencias en la angustia con esta doctrina de la incertidumbre de la salvación, hasta el punto de que la enfermedad del escrúpulo ha llegado a ser endémica en el catolicismo (1). Este reproche es muy exagerado. Que haya, sobre todo en el momento de la pubertad, estados patológicos, producidos preferentemente por ideas religiosas, es indudable. Con frecuencia se deben a una instrucción religiosa deficiente o a la torpeza de los educadores. ¿Pero no conoce también el protestantismo esas almas atormentadas? ¿No se lamenta Goethe de los escrúpulos religiosos de su juventud? En la mayoría de los casos, estas almas no son atormentadas porque las turbe tal o cual verdad de la fe; son turbadas por tal o cual verdad de la fe por razón de su naturaleza inquieta. Son casos de debilidad psicológica o mental que las ideas religiosas revelan pero no producen. Se caracterizan en general, de una parte, por falta de valor y de confianza en la vida y, por otra, por un cuidado excesivo de su propia persona. El médico del alma puede ponerles remedio en los casos leves; en los casos más graves es preciso recurrir a especialistas de crisis ner-

(1) F. HEILER, *Op. cit.*, p. 261 y sigu.

viosas. La dirección de las almas en los católicos insiste también en poner en guardia contra una confianza temeraria en Dios, llamando la atención sobre la riqueza incomparable de la bondad de Dios.

Resumamos. Lo que caracteriza la doctrina católica de la justificación, es, por una parte, el relieve evidente que da a la gratuidad de la vida nueva y de la caridad, y, por otra, el llamamiento que hace explícitamente a las fuerzas religiosas y morales del hombre para que colaboren con la gracia. El carácter gratuito de la justificación se manifiesta en los sacramentos de la Iglesia. La palabra que produce verdaderamente la gracia no es el hombre quien la pronuncia, es Dios por la aplicación del signo sensible de los sacramentos. Por otra parte, la gracia es algo dinámico que reune todas las fuerzas religiosas y morales del hombre para obrar la salud. Así, al agente divino del sacramento se añade el agente moral humano y la acción personal, despejada y dominada por la gracia. En la obra de la salvación se unen Dios y el hombre, la gracia y la naturaleza, el sacramento y la acción moral. En la obra de la justificación se reconoce el misterio fundamental del Cristianismo, a saber la encarnación de lo divino en lo humano. Los actos del que vive en estado de gracia, no son ni puramente divinos, ni puramente humanos, sino una especie de compuesto divino-humano.

Con esto, se ve cómo la iglesia, para santificar a los hombres, parece obrar en dos direcciones diferentes: por una parte, en la dirección mística, por los sacramentos; por otra parte, en la dirección moral y ascética, por el esfuerzo personal. En realidad, estas dos direcciones no

son ni paralelas ni, con mayor razón, opuestas; ambas se completan y se compenetran. No hay, en la Iglesia, vida normal de santidad que no sea alimentada por los sacramentos, y no hay recepción de los sacramentos que no venga a insertarse en un esfuerzo moral y ascético hacia la santidad. Importa no olvidarlo cuando se trate, a continuación, de señalar las fuerzas y los medios de santificación de que dispone la Iglesia. En correlación con la doctrina de la justificación, los encontraremos, de un lado, en el dominio religioso de los sacramentos y de otro, en el dominio moral y ascético. Comencemos por los sacramentos.

Hemos demostrado ya cómo los siete sacramentos de la Iglesia comprenden la vida humana en sus diversas necesidades, cómo están destinadas a santificar las circunstancias más importantes y más arduas de su vida: el alma, llena de gozo sobrenatural, en la Confirmación y la Santa Eucaristía, el alma agobiada por el pecado, en el Bautismo y la Penitencia, el alma cargada de dolor y sacudida por las ansias de la muerte, en la Extrema Unción.

La misma vida social está santificada por los sacramentos: la sociedad civil por el sacramento del Matrimonio, la sociedad religiosa por el sacramento del Orden.

Lo que da a la liturgia de los sacramentos su valor religioso y moral es, ante todo, la parte real y objetiva de los sacramentos. Para los católicos, el sacramento no se reduce a un símbolo vacío o a un simple signo de la gracia, obtenida por la fe del que la recibe. Como expresión sensible de la voluntad de Jesús y signo instituído

por Cristo, da por sí mismo, por el solo hecho de ser administrado válidamente, la seguridad de la presencia de lo divino y de la gracia producida. Este es uno de los puntos principales de la doctrina católica. "Un sacramento debe su existencia no a la fe sino al cumplimiento normal del rito". Por los sacramentos, lo divino adquiere existencia sensible; su valor sobrenatural se hace actualmente perceptible. El católico experimenta así inmediatamente lo divino tan inmediata y objetivamente como el niño el amor de su madre.

El *Santo Sacrificio de la Misa* no es simple recuerdo simbólico del Sacrificio de la cruz de Cristo. El Sacrificio del Gólgota es grandeza real y eterna que está colocada en un presente inmediato independiente del espacio y del tiempo. El mismo Jesús, que murió en la Cruz, está en él. La asamblea entera se une a la voluntad que tiene de sacrificarse y por Jesús presente se ofrece al Padre Celestial como hostia viva. Así la Santa Misa es una realidad conmovedora que se revive, la realidad del Gólgota. Una corriente de arrepentimiento y de penitencia, de amor y de piedad, de espíritu de sacrificio y de valor generoso pasa del altar a la comunidad. No son estas puras palabras. Millares de católicos sacan diariamente de esta reproducción sacramental del Sacrificio de la Cruz de Jesús la fuerza y la alegría en los pequeños y grandes sacrificios de la vida cotidiana. Al pie del altar nacieron los santos católicos, esos héroes de la abnegación por Cristo y sus hermanos. Federico Niebergall, profesor de teología protestante, llama la atención en su teología prác-

tica (1), sobre esta dignidad incomparable del Sacrificio de la Misa: "No podemos formarnos una idea bastante elevada de la misa romana como poderoso medio de vida religiosa". Heiler deplora vivamente que los reformadores, al cambiar el servicio divino en sus asambleas, "no hayan podido encender un hogar de vida religiosa y de plegaria tan íntima y tan ardiente como el de los católicos con la liturgia de su misa". "He observado mucho tiempo con atención y sin prejuicios la vida de plegaria en las dos Iglesias, católica y protestante, y siempre he tenido la impresión, salvo en algunas sectas y reuniones muy restringidas, de que en la misa católica se ora más y con más fervor que en el servicio divino evangélico. Cuando pienso en éllo, no puedo menos de recordar una palabra muy singular de Wellhausen. El oficio divino evangélico, según él, es el oficio católico al que se ha arrancado el corazón"

---

(1) F. NIEBERGALL, *Praktische Theologie*, 1919, p. 41.— En una obra de H. Rost se hallará una colección de apreciaciones protestantes sobre los sacramentos y los otros medios de santificación de la Iglesia Católica (*Die katholische Kirche nach Zeugnissen von Nichtkatholiken*, 2ª edic., 1921, p. 136 ysigu.).— E. KREBS (*Die Protestanten und wir.* Los Protestantes y nosotros, 1922) expone los puntos esenciales que unen y dividen a católicos y protestantes. Cf. también la conferencia de este autor sobre *Die religiose Unruhe der Gegenwart und die katholische Kirche.* La inquietud religiosa actual y la Iglesia Católica, 1920|21).

Sobre el aspecto interior de la vida y del culto católico, cf. el relato de su conversión, por GERTRUDIS VON ZEZSCHWITZ: *Varum katholisch* (¿Por qué soy católica?), 1922; sobre *Kulturwende und Katholizismus.* El cambio de nuestra civilización y el catolicismo), la obra de M. Pribilla (1925).

(1). Este corazón es según el pensamiento de Wellhausen y de Heiler, la realidad vivida del misterio católico, la certidumbre que lo divino está real y verdaderamente en el mundo del espacio y del tiempo y que penetra el alma.

La fuerza primera de esta realidad vivida, su poder purificador, santificante, consolador, reconfortante, se manifiesta, después de la Santa Misa, todo en la recepción de la *Santa Eucaristía* y en la *confesión* principalmente.

El católico que tiene verdaderamente la fe no tiene solamente confianza de que Dios va a venir a él. Sabe que Jesús está en la Eucaristía tan real y verdaderamente como lo estuvo en la Cena o en el lago de Genesareth. Esta conciencia de la presencia real hace nacer en él toda la gama de las impresiones religiosas, desde la exclamación del centurión: "¡Señor, yo no soy digno!", hasta el "¡Jesu, dulcis memoria!" La Santa Comunión es un comercio vivo con Jesús presente, y, por lo mismo, con el principio vital que nos lleva a la imitación de Jesús.

Es, como lo nota muy exactamente Heiler (2), el punto culminante de la piedad católica. Ahí es donde la vida de oración del católico llega a esa profundidad, ese calor y esa fuerza que sólo conocen los que lo han experimentado. La presencia de Jesús no se limita, además, al momento de la comunión, dura tanto como las

---

(1) **F. HEILER:** ***Dans Wessen des Katholizismus.*** **(La esencia del Catolicismo). 1920. p. 105.**

(2) **F. HEILER,** ***Op. cit.,*** **p. 110.**

especies sacramentales, medio visible de manifestar esta presencia. De ahí, la posibilidad para la vida religiosa y moral del católico de conservar y renovarse, aun fuera del servicio litúrgico, en todas las iglesias y capillas, donde se conserva el Santo Sacramento. Lo que da a la casa de Dios ese encanto íntimo de piedad, no es ni el suave fulgor vacilante, imagen de la luz eterna, de la lamparita que arde ante el tabernáculo, ni la gravedad evocadora de esas imágenes o estatuas de los santos a lo largo de los muros, ni la semiobscuridad misteriosa del lugar, ni el silencio impresionante que reina en él. Todo éso, sin duda, puede proteger y favorecer la piedad. Lo que la estimula y la inflama es la fe viviente en la presencia de Jesús. Ahí, delante del tabernáculo, el alma católica pasa sus horas santas, ahí, ella ve y toma la vida en lo que tiene de más profundo, de más divino, ahí, ya no es el tiempo el que habla sino la eternidad. Para refutar la frase de Heiler relativa al sincretismo, es decir, al carácter compuesto del Catolicismo, amalgama de toda suerte de elementos extraños, nada sería más decisivo que lo que escribe él mismo de la devoción eucarística en las iglesias católicas: "Cuando se observa, dice, en las iglesias católicas a esos hombres que oran en recogimiento de contemplación, se ve uno obligado a reconocer que el Espíritu de Dios está verdaderamente vivo en esta Iglesia... y cuando se compara con lo que sucede, desde este punto de vista, en las iglesias evangélicas, hay que reconocer con tristeza que no se encuentra nada parecido" (1).

(1) F. HEILER, *Das Wes. des Katholiz.*, p. 110.

En el sacramento de la *penitencia,* como en la Misa y la Eucaristía, la concepción católica de los sacramentos, es decir, la idea de la realidad sobrenatural, ofrecida bajo las apariencias del sacramento, manifiesta su poder de renovación moral. Esa convicción profunda de que el sacerdote recibe la confesión, no en su propio nombre sino *en lugar de Dios,* que todo lo que ata o desata en la tierra en nombre de Jesús será atado o desatado en el cielo, da a la confesión su seriedad profunda, su sinceridad absoluta y su fuerza incomparable. En toda buena confesión, el sentimiento de la responsabilidad moral, el impulso hacia la pureza y la santidad, el deseo ardiente de Dios y de la paz del corazón obtienen el más santo de los triunfos. La confesión ha sido la fuente de valor y de confianza renovados para millones y millares de hombres, el punto de partida de una orientación nueva en su vida. El viejo maestro, Goethe, ensalsa el sentido profundo de la confesión católica y deplora no haber podido aclarar en su juvenutd, por una confesión los extraños escrúpulos religiosos que experimentaba (1). Harnack (2) no teme calificar de "imperdonable locura", el hecho de que el protestantismo, "arrancase enteramente el árbol de la confesión por algunos frutos agusanados". Añadamos que el "árbol" solo poco importaría si no estuviera vivo. La vida le viene del dogma católico cuando afirma que en el sacramento de penitencia la palabra de perdón de Jesús no

(1) *Dichtung u. Wahrheit. II. Teil.* 7 *Busch.*

(2) A. HARNACH, *Reden und Aufsätze.* (Discursos y artículos), t. II, p. 249.

es simplemente deseo ardiente sino realidad consoladora.

Pero los frutos que producen los sacramentos en la Iglesia Católica no se deben únicamente al realismo que ella les atribuye. La Iglesia en su manera de ofrecer a los fieles estos sacramentos eficaces da además una prueba de notable sentido psicológico.

Ante todo exige positivamente que quien quiere ser del número de sus fieles asista por lo menos todos los domingos y fiestas de guardar al Santo Sacrificio de la Misa para sacar de él el espíritu de caridad y de sacrificio de que tendrá necesidad durante la semana; que, además, todo fiel, cuya conciencia moral está suficientemente despierta, renueve su vida moral al menos una vez al año por una buena confesión, y reciba en el tiempo de Pascua el cuerpo del Señor. Estas prescripciones positivas aseguran a todos los fieles un mínimo de vida religiosa y moral y de vida sobrenatural.

Pero, mejor aun que por estos mandamientos positivos, la Iglesia sabe desarrollar la influencia penetrante de la recepción de los sacramentos al hacerlos entrar con mucho sentido práctico en el ritmo del tiempo, de la vida personal y social y de las costumbres. Goethe ha escrito: "En el dominio de las cosas religiosas y morales... al hombre le gusta poco improvisar". La Iglesia lo sabe. Por eso, no aguarda a que el hombre venga por sí mismo al misterio y tiene cuidado de colocarlo en medio de la vida, de manera que le permita percibirlo y observarlo. Tal es el sentido del año litúrgico. La historia entera de la Redención, desde la esperanza de los patriarcas y de los profetas, durante el Ad-

viento, pasando por la gruta de Navidad hasta la Cruz, luego hasta el aleluya de Pascua y las lenguas de fuego de Pentecostés, está contenida en el curso del año. Según los meses, las semanas, y los días, el mensaje de la Iglesia se diversifica en la liturgia. Ella descubre sin cesar al fiel nuevas profundidades del misterio divino, nuevas manifestaciones del amor y de la gracia de Cristo. Por ese medio saca constantemente al fiel de la trivialidad de la vida cotidiana, y le enriquece de impresiones, de pensamientos y de fuerzas nuevas. De este modo llega a haber una continua corriente de vida con la Iglesia. Los días de fiesta de la Iglesia, sobre todo, son fiestas populares en el sentido más noble de la palabra, gozosas gracias y verdadero regocijo delante del Altísimo. Mas el resto del tiempo también está organizado teniendo en vista la vida de la Iglesia y sus misterios, desde el Angelus de la mañana hasta el de la tarde. Cada día del año, poco más o menos, lleva el nombre de un santo; cada día de la semana está consagrado a una devoción especial: el jueves, por ejemplo, al Santísimo Sacramento, el viernes, a la Pasión del Salvador, el sábado a la Santísima Virgen; también los meses tienen su sello religioso particular: mayo es el mes de la Sma. Virgen; junio, el del Sagrado Corazón de Jesús; octubre, el del Santo Rosario; noviembre, el de los Difuntos.

La vida personal del fiel en su ritmo interior lo mismo que el tiempo en general, está también penetrada por la mística cristiana de los sacramentos. Cada fiel tiene sus días de fiesta personales para aproximarse a la

mesa del Señor; los diversos acontecimientos importantes de su vida, alegres o tristes, lo llevan al altar, ya se trate de la misa de desposorios o de la misa por cualquier difunto. Con ocasión de las diversas circunstancias, esperanzas o preocupaciones de la vida de cada uno, están tríduos, novenas de plegarias. Lo mismo, para penetrar de vida religiosa la vida social, encontramos, innumerables cofradías y sociedades, altares, estandartes, fiestas de hermandad, aprobados por la Iglesia, en las que la necesidad religiosa aspira a manifestarse de manera especial, pública y social, íntima y elevada. ¿No puede decirse (1) que el Catolicismo es la religión que realza los diversos momentos de la vida? De su riqueza infinita sabe sacar, según las circunstancias, joyas y tesoros siempre nuevos que atraen y enriquecen sin cesar a los fieles y excitan constantemente su interés. Niebergall (2) llama a la Iglesia "la maestra de la alegría de sus hijos". Inocente júbilo, serenidad sencilla y piadosa parece esparcida por toda la vida de la Iglesia. La fuente de este piadoso gozo está en el tabernáculo; es la fe en la presencia bienhechora del eterno amor en la Casa de Dios. De este gozo piadoso ha salido todo el arte cristiano. "El arte gótico no está verdaderamente en él sino allá donde resuena el sonido de la campana que llama a misa", ha escrito el

---

(1) E. KREBS, *Die Protestanten und wir.* (Los protestantes y nosotros). 1922. p. 64.

(2) Citado por H. ROST: *Die Katholische Kirche nach Zeugnissen von Nichtkatholiken.* (La Iglesia Católica según los testimonios de no católicos), 2ª ed., 1921, p. 164.

pastor protestante Lechler (1). Y añade con razón: "Sin la misa católica, ni Rafael, ni Fra Angélico, ni Van Dyck, ni Holbein el Joven, ni Lorenzo Ghiberti, Veit, Stoss o Pedro Vischer hubieran dado a luz las maravillosas obras maestras de su pincel o de su cincel. No habrían dotado a la comunidad de Dios en la tierra de semejantes tesoros de santa belleza que son la joya de todos los tiempos". No se si éstas relaciones del arte cristiano con la Eucaristía y de la catedral con el tabernáculo son suficientemente conocidas. Las iglesias católicas antiguas y modernas con su riqueza de ornamentación son productos del misterio eucarístico. Son fruto de la fe viva en la presencia de Jesús en la Sagrada Eucaristía. Allí donde esta fe ya no existe, los edificios del culto pierden su sentido más profundo y la idea creadora que los anima. No son más que un magnífico cuerpo sin alma.

Habría todavía mucho que decir para mostrar cómo el cuidado de la santificación de las almas por los sacramentos en la Iglesia llena no solamente el espacio sino el tiempo, desde los altares consagrados hasta las campanas benditas; cómo en los días de las Rogativas bendice los campos; cómo en la fiesta del Santo Sacramento lleva la Sagrada Hostia a través de las calles y caminos. La naturaleza entera, las flores de los campos, la cera de las abejas, los granos de candeal, la sal y el incienso, el oro y las piedras preciosas, y hasta el lino, nada hay que la Iglesia no ponga al servicio del

(1) K. LECHLER, *Die Konfessionen und ihrem Verhatnis zu Christus.* (Las diversas confesiones con relación a Cristo), 1877, p. 161.

Altísimo y que no la haga hablar de Dios, en mil lenguas. La naturaleza entera, para ella, viene a ser el "Sursum Corda; Arriba los corazones", un "Alabad al Señor". En todo hace ver y sentir a Dios. "Llena el mundo de los fieles de su encanto y de su resplandor" (Niebergall). Y allí donde no hay Iglesia, por lo menos están sus hijos. Erigen con inhábil y tímida mano, mas con ardor de piedad sincera en los límites de los campos y en el borde de los senderos de las montañas sus santas imágenes, sus estatuas y sus cruces. Llevan el fulgor y la bendición de Dios a las cumbres que dominan como a los torrentes que espuman. ¡Pueblo católico, tierra católica!, es decir, tierra donde las estatuas de Nuestra Señora jalonean el borde de los caminos, donde las campanas tocan el ángelus, donde los hombres se saludan todavía diciéndose: "Alabado sea Jesucristo!"

He tratado de hacer entrever en un resumen rápido la manera cómo la Iglesia cumple con los sacramentos y la liturgia la tarea de formar al cristiano.

Acabamos de comprobar que se sabe presentar a Dios al hombre de manera tan extensa y tierna, tan fuertemente realista y finamente psicológica y hacérselo ver de mil modos aun en medio del polvo cegador de la vida cotidiana. Sin embargo, no es éste sino un aspecto de la obra de la santificación cristiana. En la próxima conferencia vamos a exponer cómo la Iglesia, con arreglo a su doctrina de la justificación, satisface la otra parte de su tarea, esto es, cómo, no solamente presenta a Dios al hombre, sino cómo conduce al hombre hacia Dios.

## X

## LA ACCION EDUCADORA DE LA IGLESIA

*Santifícalos con tu verdad.*
*Tu palabra es la verdad.*
(JOAN., XVII, 17).

Según la doctrina católica de la justificación, la misión de salud confiada a la Iglesia no consiste solamente en dar a Dios al hombre, sino en llevar al hombre hacia Dios, es decir, en ejecutar por medio de su predicación y disciplina la educación de la voluntad moral del hombre para afirmarlo más y más en Cristo y en su gracia. Así, al lado de su acción propiamente sobrenatural por medio de los sacramentos que confieren la gracia, la Iglesia despliega en las almas su acción moral educadora, su esfuerzo metódico para que "el árbol plantado junto a las corrientes de las aguas dé fruto en su tiempo, y su hoja no caiga" (Ps., I, 3).

Lo que da a la misión educadora de la Iglesia su eficacia particular es, en primer lugar, la *autoridad* conque habla en nombre de Dios. Ciertamente, las demás comunidades cristianas anuncian también a Cristo y su reino, y nosotros bendecimos a Dios que ellas lo prediquen, pero, sola la Iglesia Católica predica como su Maestro y con autoridad, *sicut potestatem habens.* Por

la sucesión de sus obispos se liga en el espacio y en el tiempo a Cristo y a sus Apóstoles. Sólo ella puede decir con verdad: Cristo está donde están los Apóstoles. Y la unidad de su fe y de su amor mantenida intacta nos da la garantía de que esta unión con Cristo en el tiempo y en el espacio es la unión con su espíritu, el soplo del Espíritu Santo. Ninguna autoridad humana ha podido entrometerse donde solo Cristo habla. Siendo sola la comunidad de los discípulos de Jesús la que se extiende en el espacio y en el tiempo, solo ella también puede dirigirse a los hombres y aplicarse la palabra de Jesús a sus discípulos: "Quien a vosotros oye, a mí me oye: y quien a vosotros desprecia a mí me desprecia. Y el que a mí me desprecia, desprecia a aquel que me envió" (Luc., X, 16).

Esto nos explica la veneración sincera y la confianza absoluta con que el fiel acoje la palabra de la Iglesia. Para él no hay eclecticismo, ni opinión particular, ni actitud que se reserva o que se substraiga. Cristo y la Iglesia no son sino una cosa para él. Atribuye a la predicación de la Iglesia fuerza obligatoria y valor absoluto. Es ley, mas no ley que se impone del exterior como algo extraño por la fuerza de un amo, y con la cual es necesario resignarse. Una moralidad heterónoma que se sometiera a ley extraña, considerada como tal, no existe en el Catolicismo. Los teólogos reusan unánimamente admitir una actitud moral impuesta por el temor y la violencia.

El católico ve en la enseñanza ordinaria y extraordinaria de la Iglesia la expresión de la voluntad de Dios. Sabe que la Iglesia no crea las prescripciones dog-

máticas o morales; las promulga solamente con autoridad, garantizándonos así su valor. La ley es exigencia de Díos, exigencia que no es, por otra parte, la exigencia de una voluntad arbitraria, ningún teólogo de valor, ni aun Duns Escoto, ha entendido en este sentido la ley divina, sino la manifestación de la sabiduría, de la santidad y de la bondad de Dios.

En las prescripciones determinadas se señaló lo que debe ser el hombre ideal, el que es precisado tal como la sabiduría y el amor etérnos han querido realizarlo, el hombre nuevo tal como lo desea el plan de Dios. Estas prescripciones no llevan consigo una carga sino enriquecimiento, plenitud y perfección al ser humano. Son leyes de verdad y de vida. Por éso, el fiel las acepta de todo corazón, y las observa libremente, moralmente, como algo que le conviene. Llegan a ser su ley personal, un acto de su voluntad libre, el dictamen de su propia conciencia moral. El fiel católico no es en su vida moral ni heterónomo, ni autónomo, sino "teónomo", ya que su conciencia obedece a las reglas objetivas que Dios le hace conocer por la revelación. Sin embargo su *conciencia* es la única norma o regla subjetiva de su vida moral. Así pues, cuando una exigencia de la ley de Dios no aparece claramente a la conciencia o cuando está en error invencible, el fiel no está obligado por la ley objetiva. Debe hacer lo que su conciencia le dice que es la voluntad de Dios, aunque su conciencia estuviera objetivamente en el error. La autoridad de su conciencia decide en última instancia en todas las cuestiones de fe y de costumbres, luego en la de su actitud religiosa y moral. Ella es la que decide también en la

cuestión de saber si el católico nunca puede rehusarse a obedecer a la Iglesia.

Como en este punto la autoridad decisiva que la Iglesia reconoce a la conciencia y las relaciones de la norma subjetiva de la conciencia con la norma objetiva de la ley aparecerán más claramente que en cualquier otro lugar, vamos a tratarlo un poco más a fondo.

Teniendo la Iglesia consciencia de que es la mensajera infalible de la verdad revelada, y la única institución fundada por Cristo para comunicar a los hombres la gracia de la salud, no puede admitir evidentemente que los creyentes están "en la misma situación" que los que no han tenido jamás la fe. No admite que un católico pueda tener nunca "un justo motivo" para suspender provisionalmente su asentimiento y para poner así en duda las verdades de fe, ya admitidas bajo la autoridad de la Iglesia, hasta que haya podido probarse científicamente su credibilidad y su verdad" (Conc. Vatic. ses., 3, cap., 3, can., 6). La actitud intelectual y moral del católico en presencia de la fe y de los problemas que promueve es, pues, según el Concilio del Vaticano, muy diferente de la de un no católico. Según el Concilio, los motivos de credibilidad sobre los cuales la Iglesia y, sola ella, puede apoyarse son demasiado numerosos y demasiado palpables para que la fe de un católico pueda ser alterada por razones *objetivamente* valederas.

La conciencia que tiene la Iglesia y la afirmación que proclama de tener la verdad están tan profundamente arraigadas en el terreno sólido de los hechos históricos y de la lógica, tan íntimamente fundadas sobre

las más profundas exigencias de la conciencia y su respeto de la santidad y de la divinidad, que pueden resistir victoriosamente todas las dificultades posibles del pasado, del presente o de lo porvenir. Aun en la duda de que no estuviera fundada más que en razones puramente subjetivas, sobre ideas falsas, o sobre razonamientos erróneos, un católico no sucumbirá si no se cierra con orgullosa arrogancia a la luz de la gracia, que no se niega a ningun alma de buena voluntad (cf. Conc. Vat., ses., 3, cap., 3). Esta luz será siempre lo suficiente clara y poderosa para superar las fuentes del error que vienen de su inteligencia y para impedirle caer en el error invencible. El creyente católico está así preservado de este radicalismo, que abandona deliberadamente los datos ya recibidos del cristianismo y se complace en una actitud de crítica puramente negativa para estudiar la cuestión de Cristo y de la Iglesia. Por otra parte, de ningún modo la Iglesia le obliga a cerrar obstinadamente los ojos ante los problemas religiosos que se presentan, como si fuera ésta la sola actitud que le sea permitida. El Concilio Vaticano no quiere una fe ciega, exige, con el Apóstol (cf. Rom., XII, 1), que nuestra fe sea razonable (obsequium rationi consentaneum). El católico tiene pues *el deber, en conciencia,* de procurarse para su fe la justificación que su formación intelectual y sus medios personales le permiten y exigen de él. En un período como el nuestro que abunda en problemas de crítica filosófica y bíblica, puede suceder que semejante estudio traiga grandes conflictos interiores en los cuales el creyente debe, por decirlo así, luchar con Dios hasta que él tenga piedad y la

gracia, la única capaz de salvarlo, venga en su socorro.

Cuando un alma se cierra deliberadamente a esta influencia de la gracia y se abandona conscientemente a los peligros de un pensamiento aislado e independiente, podrá suceder que, ante el confuso espectro de un subjetivismo que lo alucina, pierda la vista clara de lo que hay de esencial y de decisivo en los testimonios que la Iglesia da de sí misma. Se engañará cada vez más sobre la idea que se hace de la autoridad de la Iglesia, y finalmente llegará quizás a un punto en que, para ser verdaderamente sincero consigo mismo, se sentirá en la necesidad de salir de la Iglesia. Pero, aun en este caso extremo de conflicto entre la autoridad y la conciencia, aparece la atención extraordinaria que pone la Iglesia en respetar los derechos de la segunda, aunque sea errónea. Ciertamente, en los casos habituales de defección en la fe, no es dudoso que la preponderancia pertenezca a motivos de orden moral más bien que a razones de orden intelectual. La actitud profunda de independencia y de arrogancia de este fiel substrae, por otra parte, progresivamente sus investigaciones y sus estudios de la corriente vital de la Iglesia, especialmente de la influencia de la gracia de la fe, y permite así a las primeras dificultades y a las dudas, en un principio ligeras, transformarse en errores insuperables. Sin embargo, la teología católica reconoce clarísimamente que el fiel que ha perdido así la fe está obligado con todo por su conciencia a esta nueva actitud errónea, si verdaderamente está convencido que le es impuesta por su conciencia. Aun en este caso, el hombre que está en el error no debe obedecer sino a su sola conciencia, aun-

que su juicio sea falso objetivamente y, aunque para llegar a él, haya debido muy a menudo no seguir las invitaciones y las exigencias de su conciencia moral. Ciertos teólogos contemporáneos van todavía más lejos y estiman perfectamente conciliable con la decisión del Concilio del Vaticano, que hemos citado mas arriba, la opinión de "que, en los *casos excepcionales,* en que, a consecuencia, sea de la carencia de instrucción religiosa, sea de la influencia preponderante de personas hostiles a la fe, se presentan dificultades casi insuperables, un católico pueda perder la fe sin que haya culpa suya" (1). El P. Pribilla (S. J.) recuerda muy exactamente a este propósito la palabra de San Pablo: "Por lo cual no juzguéis antes de tiempo, hasta que venga el Señor" (I Cor., IV, 5).

Pretender que la Iglesia, al exigir sumisión absoluta a la fe, usurpa la autoridad de Dios y esclaviza las conciencias es, pues, hacerle un reproche injusto. La

---

(1) B. POSCHMANN, *Grundlagen und Geisteshaltung der Katolischen Frommigkeit.* (Principios fundamentales y actitud de la piedad católica). 1925. p. 94. — Las discusiones profundas de M. PRIBILLA con el Prof. A. MESSER sobre "La esencia de la autoridad en el Catolicismo y la libertad actual de pensar". (*Katholisches und modernes Denken,* 1924) constituyen lo que mejor se ha escrito en nuestros días sobre esta cuestión. Pribilla hace notar (*Stimmen der Zeit,* 105, 1923, p. 265, nota 1) que el Cardenal Belarmino, célebre controversista ha proclamado precisamente de modo muy explícito la autonomía del creyente. Cum dicimus conscientiam esse superiorem omnibus humanis judiciis, nihil aliud dicere volumus, quan eum, qui sibi bene conscius est, non debere metuere ne a Deo damnetur, etiamsi omnes homines, qui cor non vident, secus forte de ejus rebus gestis judicent. (*De Roman.* Pontífice, I. 4 c. 20).
Cf. sin embargo. HARENT, art. *Foi* en *Dict. Théol. Cath.* de VACANT - MANGENOT.

Iglesia como mensajera autorizada de la verdad de Jesús, y usando de su autoridad no cesará jamás de dar testimonio de la verdad, y de atar las conciencias, todas las conciencias, a esta verdad, sin pretender, sin embargo, violentarlas. Lo que ella quiere, es su adhesión, no puramente exterior sino interior. Cuando le es rehusada esta adhesión interior, abandona el alma a la misericordia de Dios, y la despide. No es ni fanatismo, ni dureza de corazón, es simplemente cuidado por la sinceridad y por la rectitud interior. La Iglesia no puede sufrir, ni tiene el derecho de que en el número de sus miembros se hallen "creyentes" que sólo lo sean de nombre. Exige que éstos, al abandonar la Iglesia, saquen las consecuencias de su nueva actitud de conciencia, tan sincera es y persistente. Con ello garantiza bien la actitud leal de estas conciencias como la suya propia. Al excluir de su comunión a los creyentes o teólogos que siguen sus propias ideas y rehusan someterse a ella, la Iglesia no les hace violencia. Son ellos, por el contrario, los que hacen violencia a la Iglesia, al pretender permanecer en ella, sin tener su fe.

Concluyamos: la solicitud de la Iglesia por el juicio subjetivo de la conciencia se concilia perfectamente con la autoridad que tiene de Dios y que reivindica enérgicamente.

También el ejercicio de la autoridad supone el respeto de las conciencias. La Iglesia no puede obrar sino en la conciencia y por la conciencia. Es únicamente lo que le da autoridad y asegura la extensión de su acción. La Iglesia no suplica, ni regatea. Llama a las con-

ciencias y exige que se sometan a la palabra de Dios de la que ella es mensajera. Los hombres tienen necesidad de esta vigorosa palabra del poder divino. No pueden vivir mucho tiempo de una razón y de una moral que sólo se apoyan sobre sí mismas. Es "el perfume de dilatado vacío" (Renán). En el ejercicio enérgico de este principio de autoridad de la Iglesia se encuentra precisamente una fuerza que despierta, sacude y eleva las conciencias. Cuando la Iglesia habla a las conciencias, no hay lugar ya para el subjetivismo, el liberalismo, la duda o el escepticismo. Así se explica la dirección coherente, exclusiva, firme y segura de sí misma que la Iglesia imprime a la vida. Así se explica la obra de la Iglesia sobre los hombres para formarlos. Su autoridad le permite penetrar sus destellos hasta las profundidades donde no llegá ningún rayo de la pura filosofía. Por el imperativo categórico de su mensaje, la Iglesia ha llevado al bien incomparablemente más almas que todas las escuelas de moral reunidas que han precedido o seguido a la aparición del Cristianismo; éstas "no podían aún convertir su propio camino" (Voltaire).

El segundo principio de la fuerza educadora y formadora de la Iglesia se encuentra en el lugar que ocupan, en su predicación, el más allá, lo sobrenatural, los *fines últimos*. "No tenemos acá abajo morada permanente, estamos a la busca de la del porvenir". Ninguna verdad de fe está tan profundamente fija en el espíritu y el corazón del creyente como la primera respuesta de su catecismo: "Estoy sobre la tierra para conocer a Dios, amarlo, servirlo y, por este medio, ganar

la vida eterna''. He aquí la realidad más profunda, la realidad del Dios eterno. De ella derivan todas las demás, las de la naturaleza y de la civilización, realidades intermedias y de valor secundario. Realidades y valores sin duda, mas no reposa sobre ellas su vida como sobre su fin último. Son como la barquilla que lo lleva durante la travesía. Sabe bien que le será preciso abandonarla algún día. ''Este mundo no es sino puente. Pásalo, mas no construyas en él tu morada''. Esta sentencia que puede leerse sobre una puerta de la India, la comprende y la aplica. Por éso, su alma está perpetuamente tensa y en movimiento hacia adelante y hacia lo alto. Todos los días se le dice en el prefacio de la misa: ''Sursum corda'' y, cada vez responde: ''Habemus ad Dominum''.

De aquí se crea para el católico una doble impresión característica frente a la vida: ante todo, cierta *indiferencia,* indiferencia serena en presencia de los cuidados de la tierra. Aquella palabra de Jesús sobre los lirios de los campos, que no trabajan ni hilan y que, sin embargo, están vestidos más magníficamente que Salomón en todo su esplendor, ha entrado profundamente en la mentalidad católica. Por éso se ha dicho que el Catolicismo quedaba retrasado desde punto de vista de la civilización. Si por ello se entiende que el verdadero católico no considera el progreso material e intelectual de la civilización como el bien supremo y el fin que debe bastarse a sí mismo, nada más justo.

Cree muy firme y realmente en un cielo en el otro mundo para que pueda creer en un cielo acá abajo. Ha habido también — y habrá sin duda siempre cató-

licos — que han vivido de tal modo con la mira en las esperanzas eternas que han despreciado la tierra y la naturaleza y por eso olvidaron el deber prescrito por Dios de trabajar en esta tierra. Era y es una exageración del ideal católico. Hemos señalado ya que la Iglesia ha luchado vigorosamente contra las sectas gnósticas de la antigüedad y de la Edad Media por defender la dignidad de la naturaleza y del cuerpo, el derecho del hombre a los bienes y a los goces de la vida en este mundo. El ideal católico no supone aniquilamiento sino glorificación sobrenatural de la naturaleza. Permanece y se mueve entre estos dos polos: naturaleza y sobrenaturaleza, tiempo y eternidad. Los dos permanecen en la vida del católico creyente. Si llega a rechazar uno de los dos, es hereje. El verdadero fiel los pone cada uno en su lugar. Todo lo que es de la naturaleza, toda inclinación natural, aun la tendencia sexual, es don de Dios y posee valor real, pero un valor de segundo orden, pasajero y que, por consiguiente, llama a otros valores. Solamente cuando se ofrece a Dios tiene valor de eternidad. Por eso, el verdadero católico ama los valores de acá abajo, no como el esclavo ávido que se arroja sobre ellos y de ellos se harta hasta morir, sino como el trovador a quien el don recibido hace cantar, al pasar, alegres gracias. Por eso, en los países donde el Catolicismo está vivo, el materialismo no puede crecer. Del mismo modo, el apego exclusivo a los intereses de la tierra, el trabajo por el trabajo, la ganancia por la ganancia, el utilitarismo puro, todo eso está excluído por el Catolicismo. Según Max Weber y Troeltsch, el capitalismo ha brotado en el te-

rreno del calvinismo y del puritanismo en Inglaterra y en Escocia.

Un observador atento que compare, sin prejuicios, las manifestaciones del alma popular, por ejemplo en la Baviera católica o en los países renanos católicos y en la Sajonia o la Turinga protestantes, no puede menos de comprobar una diferencia característica en el conjunto de su vida. Para el católico, la vida de acá abajo tiene demasiado poco valor por sí misma para que pueda tomarla demasiado en serio. Sólo toma verdaderamente en serio a Dios y a su reino. Por eso, conserva un poco de la serena despreocupación del niño. De ahí, en gran parte, su sentido y su gusto por el arte libre, desinteresado, sobre todo, por el arte popular. A esta serena despreocupación del niño se alía el respeto de Dios, de todo lo que es santo, así como la simplicidad y la humildad del espíritu. Nada más apartado de la mentalidad católica que la pretensión arrogante a la autonomía y a la independencia. La moral autónoma de Kant, aun desde este punto de vista, sólo podía nacer en el suelo protestante. El católico no está hastiado. Es capaz todavía de admirarse. Es capaz todavía de creer y de orar. El católico está hecho esencialmente de confianza gozosa en Dios, de espíritu de sencillez, de infancia, de humildad. Inútil observar cómo todo esto corresponde a lo que Jesús reclama para poder entrar en el reino de los Cielos.

La segunda característica de la moral católica, que fluye de la predicación del más allá y de la insistencia que pone la Iglesia en recordar el fin sobrenatural de la vida, es la *práctica de la ascesis*. La orientación del

católico hacia lo sobrenatural y la convicción, que de ello resulta, del valor relativo de las cosas de acá abajo, lleva naturalmente a la actitud del "tantum quantum", a la cual San Ignacio de Loyola, en su libro de los Ejercicios, ha dado la expresión clásica más neta: No debo hacer uso de los bienes de la tierra sino en la medida en que son necesarios a la obtención de mi fin último; y debo renunciar a ellos en la medida en que me apartan de Dios y vienen a ser mi fin en sí mismos. Cuando me ponen en peligro de ligarme a ellos como a mi fin, debo aplicarles la palabra del Salvador: "Si tu ojo te escandaliza, arráncalo. El que no toma su cruz y no viene en pos de mí, no es digno de mí." Así aparece en la vida del católico la necesidad del renunciamiento, de la paciencia, dicho de otro modo, de la cruz, pero como *medio,* no como fin que anima y guía. Sola la caridad, la caridad de Dios y del prójimo, es lo que anima y guía la vida del católico. Toda la vida nueva está ahí, en efecto: "Amarás a Dios con todo tu corazón y al prójimo como a ti mismo".

El renunciamiento y la ascesis, es decir, la práctica metódica del renunciamiento, tienen por objeto libertarme de todo lo que me impide practicar la caridad. Su papel es, no aniquilar las inclinaciones de la sensibilidad y las pasiones del hombre, sino señorearlas para que, cual fuerzas indómitas de la naturaleza, no borboten y no espumen sobre la orilla y no vengan a comprometer esta vida de caridad. Al contrario, es preciso orientarlos también hacia el objeto final de la vida, hacia la edificación del hombre nuevo, el hombre de la caridad desinteresada. La *caridad, sola la caridad* es el

fin de la ascesis. Si la ascesis viniera a ser fin, si se practicara el renunciamiento, los ayunos, las mortificaciones y el celibato por sí mismos y con miras a la formación del hombre nuevo, del hombre glorificado, del hombre de la caridad; si la ascesis llegara a ser como una especie de deporte, ya no sería la ascesis católica, sino la ascesis gnóstica o pagana. La práctica de la ascesis, el trabajo metódico para llegar al dominio de sí mismo vuelven al alma libre y fuerte para el ejercicio y la realización de lo que San Pablo pide de ella, la caridad "de corazón puro, de buena conciencia y de fe no fingida". (I Tim. I, 5).

Para el hombre ligado a un cuerpo, gravado con las consecuencias del pecado original y de las pasiones hereditarias de sus antepasados, la ascesis es de indispensable necesidad, si desea no sólo oir sino también practicar la palabra de Dios. Es punto fundamental del mensaje de Jesús y, por consiguiente, también de la misión educadora de la Iglesia. Todos los preceptos de la Iglesia, pero especialmente el del ayuno, tienden a la educación de la voluntad de los fieles. En el catecismo y en la cátedra, pero sobre todo en el tribunal de la penitencia, la solicitud pastoral de la Iglesia se esfuerza, con muy metódica conducta, por desembarazar el alma de los creyentes de los brotes y de las inclinaciones ásperas con el fin de poder imprimir más y más claramente en ella la imagen de Cristo.

A estas prácticas ordinarias se añaden los medios *extraordinarios,* y, en primer lugar, las misiones parroquiales y los retiros espirituales. ¿Qué decir del bien moral cumplido por innumerables misiones predicadas

En sus miembros y por ellos debe afirmarse y perfeccionarse el cuerpo de Cristo. Para los fieles, la Iglesia no es únicamente un don, es también un *deber.* Tienen ellos que preparar y cultivar la tierra buena en la que la semilla del reino de Dios pueda germinar y prosperar. En otros términos: la vida de la Iglesia, el desarrollo de su fe y de su caridad, la elaboración de su dogma, de su moral, de su culto y de su derecho, todo ésto está en estrecha dependencia de la fe y de la caridad personal de los miembros del cuerpo de Cristo. *Por la elevación y el abatimiento de su Iglesia en la tierra, Dios recompensa el mérito o castiga el demérito de los fieles.* Puédese decir con San Pablo (Eph., II, 21, 22), que la Iglesia, fundada por Cristo, es *edificada* también por obra común de los fieles. Trabajamos siempre en edificar el templo de Dios (Serm., 163, 3); y precisamente aquí abajo, trabajamos en su casa, es decir, en la Iglesia, dice San Agustín con profundidad (Enarr. 2, 6 in ps. 29). Dios ha querido una Iglesia cuyo pleno desenvolvimiento y perfección fuesen fruto de la vida sobrenatural, personal de los fieles, de su oración y de su caridad, de su fidelidad, de su penitencia, de su abnegación.

Por éso no la ha establecido como institución acabada, perfecta desde el comienzo, sino como algo incompleto que deja siempre lugar e invita a un trabajo de perfección. En su historia interior, la Santidad y la Justicia de Dios tienen que triunfar constantemente.

Pero, en el fondo, ¿no deja Dios tantas flaquezas y miserias a la Iglesia de aquí abajo porque es *bueno?* ¿No tenemos derecho a enunciar este principio para-

dójico de que por nosotros, por nuestra salud, el cuerpo místico de Cristo está cargado de tantas flaquezas? Sin lo cual, ¿cómo, nosotros, que "estamos inclinados al mal desde nuestra juventud", siempre titubeantes, siempre en lucha, que nunca estamos sin mancha, ni en la plena expansión de la virtud, tendríamos ánimos de dirigirnos con confianza a una Iglesia en la cual la santidad sería no solamente una casta y ardiente inspiración sino una perfección realizada? ¿Esta belleza perfecta no nos llevaría precisamente a desalentarnos? Su majestad, en lugar de atraernos y regocijarnos, ¿no nos acusaría más bien y no nos condenaría? ¿Cómo, esta Iglesia rica, majestuosa, sería nuestra *madre*, la madre de los pobres y de los miserables? No; nosotros tenemos necesidad de una madre redentora, que, por muy celestial que sea en lo más profundo de su ser, no se aparte sin embargo, espantada, cuando las manos sucias de sus hijos se tornen a ella o cuando los que la desconocen o hacen mal desgarran su vestidura nupcial. Tenemos necesidad de una madre pobre porque somos hijos pobres.

Y tenemos necesidad de esta misma madre porque queremos hacernos ricos en humildad, en caridad, en abnegación. ¿Cómo podríamos soportar que la Iglesia de acá abajo esté ya sin mancha ni arruga, y que todos los miembros del cuerpo de Cristo estén confirmados en la verdad completa y sin pecado? Dios, la Santidad misma, perdería para nosotros la majestad terrible del Santo de los Santos. Toda humildad y todo espíritu interior, toda pobreza de espíritu, toda caridad y ternura de alma desaparecerían, un puritanismo repug-

nante, un fanatismo sin corazón serían nuestra suerte. ¿No ha sido éste el destino de todas las sectas que, desde esta tierra se tenían por puras y santas, en el sentido estricto de la palabra, desde los Montanistas y Donatistas de otros tiempos, pasando por los Cátaros de la Edad Media, para llegar hasta nuestros días? Y allí donde no fuera este orgullo del espíritu el que amenace, sería el peligro de dejarse cegar, de llegar con éso a verdadera apoteosís de la Iglesia misma, al culto de Pedro, de Pablo, de Apolo, en una palabra al culto de lo humano. Así, aun en las miserias e imperfecciones de su Iglesia, hallamos todavía la bondad y la misericordia de Dios. Por su debilidad "somos curados".

He aquí por qué amamos a nuestra Iglesia, a pesar, de las flaquezas y de las miserias con que le vemos sobre la tierra. El católico acepta y ama a la Iglesia *tal como es.* Pues, *tal cual es,* es para él la revelación de la santidad, de la justicia y de la bondad de Dios. El católico no quiere una Iglesia de ideal y de sueño sobre la tierra. Aunque esté cubierta de polvo tras largo andar, o su paso sea pesado, o esté agobiada de fatiga, o su rostro esté asolado por la inquietud y la miseria, ella es sin embargo su madre. En su corazón arde el viejo amor. En su mirada brilla la vieja fe. Su mano imparte siempre la antigua bendición. ¿Qué sería el cielo sin Dios? ¿qué sería la tierra sin la Iglesia? —¡Creo en la Iglesia una, santa, católica, y apostólica!